思想與時代月刊

第四十二期

中華民國三十六年二月一日

編輯兼出版者　思想與時代社
杭州大學路國立浙江大學文學院轉

印刷者　正報印刷廠
杭州佑聖觀路一九五號
電話：一八六四

第四十三期目錄預告

王安石的性論　賀麟

略論王學流變　錢穆

論二十八宿之來歷　錢寶琮

戰後國際關係之新思潮　張其昀

赫胥黎論文教與科學　陳立

論人類與文化　謝幼偉

全漢昇：唐宋帝國與運河（書評）　楊聯陞

定價表

每月一日發行

每月一冊　全年十二冊

訂購辦法	冊數	價目	郵包費（定費外另加）國內	國外及掛號
零售	一	一千元	三十元	照郵局規定辦理
預定半年	六	六千元	一百八十元	照郵局規定辦理

注意事項

一、定戶如有詢問事件或更改地址通訊時務請1.定單號數2.定戶姓名3.原寄何處4.改寄何處四項詳細開明，寄交本社方可辦理。

二、本刊歡迎直接訂戶訂閱半年及聯合訂戶在十份以上者皆照定價九折優待

三、郵票代價暫不接收

四、信內附寄法幣如有遺失概不負責

五、本刊尚存有四、十七、十八、十九、二十、二十一、二十二、二十三、二十四、二十五、二十六、二十七、二十八、三十一、三十二、三十三、三十四、三十五、三十六、三十七、三十八、三十九、四十等期，每期估價五百元，郵費加一，存數無多，欲購從速。

思想與時代

第四十二期　民國卅六年二月一日

目錄

論自由與道德　謝幼偉

靈魂與心　錢穆

克羅齊與新唯心主義（下）　朱光潛

再論建都　張其昀

再論歷代建都與外患及國防之關係　賀昌羣

數理經濟淺說　王念祖

彭雨新著「縣地方財政」（書評）　嚴仁賡

論自由與道德

謝幼偉

道德上之「應爲涵縕能爲」（Ought implies can），否認「應爲」無道德之可言，否認「能爲」，亦無道德之可言。挾泰山以超北海，是不能也，非不爲也。爲長者折枝，是不爲也，非不能也。不爲前事，道德上無責任，是非善惡之名不得加諸於我。不爲後事，道德上即有責任，是非善惡之名即得加諸於我。其區別之所在，當爲常人之所知，以前事超乎人力，乃事之不能爲者，後事則在人力範圍內，乃事之能爲者。事之不能爲者，即非事之應爲者，亦即失其「應爲」之性質。無「應爲」之性質，則道德性質隨之而消失。有「應爲」，然後有道德。道德依存於「應爲」。人類有應爲之事，此常人所不否認，亦哲學家所不否認者。惟是否有「能爲」之事，此在常人，雖無問題，而在哲學家或科學家，則有一極大之問題在。蓋「能爲」云者，義至寬泛。如所謂「能爲」，義指「我有力能爲此」，（如「我能折枝」，「我能唱歌」等等），而不含他義，則哲學家或科學家亦必無反對之理由。但「能爲」之義，若不以「我能折枝」爲限，且謂「我能折枝」之「能爲」，乃無條件，無原因，不受限制，不受決定，而僅出乎我之自動者。「我能爲」即「我自動能爲，而不受他事或他力之左右」。換言之，「能爲」之義，等於「自由」，而「自由」之義，等於「無因」（Uncaused）。若是之「能爲」，則哲學家或科學家即有反對之者。哲學家或科學家有謂，事必有因，決無無因之事。任何一事，悉有前因，悉爲前因所決定。此一事之發生，必有此一事之因促之而發生，決無突然無因而發生者。突然無因而發生者爲奇蹟。奇蹟早爲科學所否認。故任何人類行爲必爲有因之行爲，亦即必受決定之行爲。誠以人類行爲亦爲一事，亦爲自然事情之一種。既爲自然事情之一種，即受因果律之支配而不能成爲例外。因果律支配一切。人類行爲無超出之可能，因而人類行爲亦無自由之可能。所謂「我能爲」者，乃「我被決定而能爲」之意。我能折枝者，非我眞能折枝也，乃我不能不折枝也。我有不能不折枝之原因，乃有我折枝之行爲。我之折枝爲被決定者。我不折枝亦爲被決定者。若事實上我折枝，我即不能不折枝。若事實上我不折枝，我即不能折枝。我所已爲之事，即我所必爲之事。我所不爲之事，即我所不能爲之事。普通所謂「能爲」，果爲不受決定之「能爲」，吾人必謂人類實無「能爲」，亦即無自由。無「能爲」，無自由，其結果似必否定「應爲」，否定道德。自由與道德有不能分離之連誼，否定前者，自必否定後者。

否定自由，何以即否定道德？道德何以必依存於自由？此本爲極明顯之事，然亦有略加解說之必要。蓋常人雖多知自由之重要，或不知自由對於道德之重要。常人雖需要自由，或不知需要自由之眞義。自由可有各種不同之解釋，或可有各種不同之自由，但至低限度，道德必需要某一自由之存在。若絕無一種自由之存在，道德即無存在之可能。以前述科學家所持因果律之說而論，如因果律支配一切，人類行爲，僅有必爲，而無能爲，僅受決定，而無自由。凡我所爲，乃我所不能不爲者。如機械然，一舉一動，皆爲前定。如風起，如雲湧，如山崩，如地裂，如一切無機物之運行，則是非善惡之於我，有何意義？吾人不謂風起，雲湧，山崩，地裂諸事，爲是或非，善或惡也。吾人所以不以是非善惡加諸於若是之動作者，謂若是之動作爲必爲之動作，爲無自由之動作而已。設人類動作亦爲若是之動作，爲絕無自由之動作，則是非善惡之名，自亦不能加諸於人類。今人類中竟有是非善惡之名，吾人竟能以是非善惡之名加諸於人類之某一行爲而不覺有不適宜之感，是人類行爲必有不能與風起雲湧諸事相比擬者，必有異乎若是之事件者。此當不僅爲有生命與無生命之區別，因有生命之動作，如動植物之動作，吾人對之亦不作道德上之判斷。雖人類行爲亦不全爲道德判斷之對象。如幼兒之行爲，如瘋狂者之行爲，如劊子手之行爲

，吾人亦常不加以道德上之褒貶。當吾人對人類之某一行爲作道德上之判斷時，吾人常意指該一行爲實有爲或不爲之可能，亦卽意指該一行爲乃人類所能爲者（或所能不爲者）。如吾人判斷某一人之殺人行爲爲惡時，吾人之意若曰：「彼如願意，彼可（或能）不殺人也」。換言之，吾人實不僅以彼之殺人行爲爲惡，而實以彼有不殺人之可能而殺人而爲惡。設僅以殺人行爲爲惡，則劊子手之殺人亦惡也。今吾人常不謂劊子手殺人爲惡，卽知惡名之加，固不僅加於該一行爲之本身，亦加於該一行爲之爲自動或被動。劊子手之殺人爲被動，爲無意志，爲不自由，其殺人有如山崩地裂之殺人然。劊子手受命而殺人，其行爲乃被決定者，乃受限制者。吾人卽因其行爲之爲被決定，受限制，遂不加以道德上之判斷。是道德判斷之運用必以行爲之有無爲或不爲之自由爲根據。否認人類可有此種自由，無異否認人類可有道德判斷。人類若無如是之自由，人類之道德判斷勢必成爲虛幻。爲維持人類道德判斷之眞實，人類不能不要求有自由。

人類不能不要求有自由，然而人類果有自由否？果有若是之自由否？如有若是之自由，人類之道德判斷又果能成爲眞實否？此在常人，或未及思。常人或不知有上述問題，或知而不知其嚴重。事實上，如上述問題不解決，吾人之道德問題卽未解決。蓋一則人類縱有自由，人類未必能有若是之自由也。二則人類縱有若是之自由，若是之自由亦未必能使人類道德判斷成爲眞實也。請先論前者。

人類不能不受因果律之支配，乃事之無法否認者。否認之，卽須否認人類之爲人類。如人類仍爲人類，則人類之一切行爲，不能不受構成人類之一切所支配，所決定。此構成人類之一切，如其物質條件，若血與肉等，固與自然界之一切無以或異者也。人類爲血與肉等物所構成，亦卽爲自然事物所構成。既爲自然事物所構成，則此自然事物所構成者，其行爲卽須爲支配自然事物之定律所支配，卽須爲因果律所決定。否則，吾人必須謂人類實非自然事物所構成者。對此，最可能之回答爲：人類雖爲自然事物所構成，然人類固不僅爲自然事物所構成。除自然事物外，尚有構成人類之精神因素，如思想，如意志，如情感，如心靈等等。若是之精神因素，自與自然事物有別。構成人之所以爲人者全在若是之精神因素，而不在其自然事物。因之人類行爲卽不能與自然事物等量齊觀，謂其必受因果律之支配。此種回答，表面上言之成理，實際上仍於事無補。蓋人類之精神因素，亦有其來源，決非自天而降者。人類爲某一父母之所生。某一父母來自某一家庭。某一家庭來自某一社會。某一社會又必爲某一民族及某一時代之社會。於是人類之精神因素，必受其父母之精神因素所影響，必受其家庭環境所影響，必受其社會環境，如語言，敎育，風俗，習慣等等所影響，亦必受其民族特性與時代思潮所影響。任一人精神上之所有，決非任一人所獨有，而必有其父母，家庭，社會，民族及時代之成分。此種種成分必加入一人之精神，從而左右之，決定之。果爾，卽假定構成人之所以爲人者，僅爲人類之精神因素，而若是之精神因素，亦爲有原因，受決定者。其所表現之行爲，亦爲有原因，受決定者。因果律對之必仍繼續有效。可見人如仍爲人，則不論自其物質因素而言，或自其精神因素而言，均無逃避因果律支配之可能。人類決不能有無原因而不受決定之行爲，決不能有若是之自由。假其有之，則人非人而爲神矣。

退一步言，假定人類能有若是之自由，然若是之自由是否爲建立道德所需要？吾人之道德判斷是否必以若是之自由爲根據？此事如細察之，卽將發現其困難。蓋吾人之行爲，如絕無某種自由，吾人固不能負道德上之責任。如吾人不能爲吾人之所欲爲，則吾人雖有所爲，吾人所爲實際不能視爲吾人之所爲。如劊子手之殺人，劊子手雖有所爲，吾人實際並不視殺人行爲爲劊子手之行爲。劊子手不能爲所欲，其行爲爲一種外在勢力所強迫，嚴格言之，不能謂爲行爲，而僅爲一種機械式的動作。吾人不以道德責任加諸於機械式的動作，故吾人亦不以道德責任加諸於劊子手之行爲。此爲吾人所可承認，所可了解者。但機械式的動作之無道德責任，似爲一事，而無原因及不受決定之自由行爲，能否有道德責任，又似爲另一事。此兩事不能混爲一談。緣所謂機械式的動作者，非謂其爲無原因及不受

決定之動作也。劊子手之動作明爲有原因而受決定者。劊子手以自身職業之關係而殺人，及受長官之命令所決定而殺人，其行爲實有原因可尋者，實有理由可解釋者，亦實有預測之可能者。吾人可知劊子手爲何而殺人，亦可預測劊子手於接受命令後之必殺人。在此一點上，劊子手之行爲固與任何其他有道德責任之行爲相同。有道德責任之行爲，若「爲長者折枝」之類，決非無原因而不受決定之行爲。人之願爲長者折枝者，必有其原因，亦必受其人之品格，習性或環境所決定。吾人且可根據某一人生平之爲人而略可預測其是否願爲長者折枝。例如，我若突對一品格素佳之人而言曰：「君爲竊賊」，則其人必怒答曰：「君誤矣，君應知我之不爲此者也」。斯其意無異謂：「我之行爲受我之品格所決定，而我之品格固不爲竊賊者」。可見某一行爲之有無道德責任，決不僅在該一行爲之是否有原因及是否受決定。果有原因及受決定之行爲即可免除道德責任，則劊子手之行爲，固可免除道德責任，即不爲長者折枝之行爲，亦可免除道德責任。今前者可免，而後者不可免，即知道德責任之存在與否，實不以行爲之是否有原因及是否受決定爲轉移。人類縱有無原因及不受決定之自由行爲，而若是之自由行爲，未必即能構成人類之道德責任。反之，不惟不能構成人類之道德責任，且可使人類之道德責任爲之消失，使人類之道德判斷毫無意義。我之行爲，如爲絕無原因及不決定之行爲，則「我」與「行爲」之間，其聯繫爲無原因可尋者，爲無理由可說者，亦無法爲之預測者。我自我，行爲自行爲，我之一切，如我之品格，習性，教育，環境等等，均不能決定我之行爲，均不能說明我之行爲。我將何爲，他人不能知，即我亦不自知。我之一切既不能決定我之行爲，我自無法自知我之行爲。如是，自由云者，誠如英哲柏烈得萊（F. H. Bradley）所謂：「自由即偶然；你有自由，乃因無理由可以說明你之特殊行爲，乃因你下一次將何爲或何所不爲，世間無人能識，即你自己亦不能說。簡言之，你可「負責」，乃因你是一位全「不負責」之動物」。（見所著：倫理學研究一一頁）是我若有若是之自由，我即不能負我所爲之責任，因決定我之行爲者，非我也，乃「偶然」也。我與行爲間，成爲絕無聯繫之兩事，或有聯繫，而其聯繫爲不合理者，爲偶然者。我偶有某一行爲，事先我不自知，他人亦不能知。我之所爲與幼兒之所爲無異。我又安能負我所爲之責任耶！吾人之道德責任豈不因此種自由之存在而烟消雲散耶！

道德需要自由，然道德所需要之自由，又不能爲無原因而不受決定之自由。一方面，吾人事實上不能有此種自由，以此種自由實與因果律相衝突。另一方面，吾人縱有此種自由，而此種自由亦非道德所需要，亦將使道德責任爲之消失。是則道德所需要之自由果爲何種自由耶？此爲古今哲人爭論不決之一大問題。十八世紀德哲康德對此一問題有較爲滿意之解決。茲將略述康德之說，然後殿以作者個人之意見。

康德對自由與道德之連誼有較爲深刻之認識。彼確知此一問題之困難，亦確知其困難之所在。彼知人如爲人，則人之一切行爲自不能不受因果律之支配。故彼在「純理論衡」（Critique of Pure Reason）一書上，主張維持因果律，主張因果律可以支配現象界之一切，人類行爲，亦非例外。人在現象界中，無法逃避因果律之支配。自現象界而言，人類行爲無自由。然彼亦知，如人類有道德之一事，則人類必須有某種自由，絕無一種自由，人類道德即無存在之可能。故彼在「實踐理性論衡」（Critique of Practical Reason）一書上，又主張維持人類之自由，主張人類在本體界或價値界有自由。理論上，自人爲自然界之一物言，人無自由。實踐上，自人屬於本體界或價値界言，人即有自由。惟康德之所謂自由，似非無原因而不受決定之自由。蓋此種自由，一則與因果律衝突，二則與道德責任亦衝突。康德所需要之自由，爲維持其思想之一致言，自不能與因果律衝突，亦不能與道德責任衝突。康德對於自由之解釋，在彼之著作中所表現者，本不一貫，且常引起各種不同之理解。惟據近人鍾斯氏（W. T. Jones）之研究，認爲康德之所謂自由，當爲既與因果律協調，又與道德律和諧之自由。此種自由必非無原因而不受決定之自由。此種自由必爲有原因而又受決定者。有原因而又受決定之行爲，自與因果律協調。但此種行爲，如何

能名爲自由？又如何能與道德律和諧及使道德責任存在？此爲康德之主要問題。康德之回答如下：（按師斯氏近著：「康德哲學上之道德與自由」一Morality and Freedom in The Philosophy of Immanuel Kant,1940,Oxford University Press 一書，作者本文實由讀此一書後之啓示而寫。以下二節，多根據師斯氏是書之意。）

康德認爲人類行爲可分爲若干類：一類爲「純粹」行動或「素樸」行動（「Mere」Behaviour）乃人類機體上之一種反射作用，如眼瞼之移動，心房之跳躍，初不計及其結果，隨感而應，毫無思慮包含於其內者。此自無道德意義可言。一類爲「觀念自動」行爲（Idea—motoraction），乃人類之一種本能行爲，受欲望所促動，一觸即發者。此雖包含思慮，包含所欲得之後果之表象（Representation of the effect），然其行爲之發生甚速，故注意力僅限於後果或變化之本身，初不包含計劃或目的於其內。如人之渴者，見水即飲，自無目的或計劃可言。若是之行爲亦無道德意義或價值。以上兩類行爲，嚴格言之，實非正式行爲。正式行爲，其後果必在一種有目的之格局內加以考慮。正式行爲之產生，常在較長時間及較廣情境內考慮其變化後；而其所考慮之變化，又可被判斷爲足以引起一串因果系列以達乎某一事件之達躋乎此一正被意志之事件者。一般而論，正式行爲所考慮之變化，常在思想上與被認爲一種目的之事件相聯，因此乃被意志。簡言之，正式行爲乃有目的之行爲。惟此所謂目的，復可爲（一）另一狀態，而行爲之變化則被判斷爲另一狀態之手段，亦可爲（二）即此變化之本身。因而康德認爲正式行爲亦可分爲二類：一類名爲「有前提」之行爲（Hypothetical Action）。所謂「有前提」之行爲，即行爲之不以變化本身爲目的，而以另一狀態爲目的者。如我要乙事，而認甲事爲乙事之因，我遂爲甲事。是我之爲甲事者，非以甲事爲目的，乃以甲事爲手段以達乙事之目的。我所以爲甲事者，因我要乙事也。我所以運動者，因我要身體健康也。我所以從井救人者，因我要獲得名譽也。若是之行爲皆屬「有前提」之行爲。若是之行爲，康德認爲亦非道德上良善之行爲，亦不能加以道德上善之價值。另一類名爲「無前提」之行爲（Categorical Action）。所謂「無前提」之行爲，即行爲之以變化本身爲目的，而不以另一狀態爲目的者。如我爲甲事，我即以甲事之本身爲目的，或爲目的之一部。我所以爲甲事者，乃因甲事之本身有價值，不是即爲目的，即是包括於目的內。我爲甲事，即爲甲事，不於甲事之外，另有他求。我所以說實話，即以說實話爲原因，爲目的。我所以從井救人，亦即以從井救人爲原因，爲目的。促動我之行爲者，乃此行爲性質之本身。由此行爲本身爲有價值之思想而引起我之行爲。換言之，決定我之行爲者，非行爲在物理世界中可有某某後果，乃行爲實爲某某一類之行爲。若是之行爲皆屬「無前提」之行爲。康德認爲「無前提」之行爲即有道德價值，即可成爲道德上良善之行爲。然亦非一切「無前提」之行爲均有道德價值，此仍須視行爲之種類而定，或目的之種類而定。以行爲之本身爲目的，此固爲「無前提」之行爲，然目的若非道德目的，則行爲亦無道德價值。如人有名其犬爲「美美」者，即欲其犬名爲「美美」，別無他求。此無疑亦爲「無前提」之行爲，惟必無人以道德價值加之也。可見有道德價值之行爲，一則須爲「無前提」之行爲，二則其目的須爲道德目的。所謂道德目的，自康德言，即目的之有普遍性與必然性者。普遍云者，人人能以之爲目的也。必然云者，其重要性使人人皆有不得不爲之感也。若是之目的果爲何種目的耶？康德認爲此即人類自身之理性，人類自身之人格。人類自身之理性或人格，人人有之，故人人能以之爲目的。此理性或人格，超越一切，故吾人不能不尊重之，不能不以之爲目的。當吾人爲尊重理性或人格（不論自身或他人），即以理性或人格爲目的，決不以之爲手段，而有所爲時，吾人之行爲便屬道德的，便有道德價值。有道德價值之行爲，乃行爲之以實現人格爲目的，受人格之尊嚴所促動，爲本身之理性所決定者。此種行爲之動機或原因，不待外求，而爲內發，亦即發乎吾人自身之理性或人格。以吾人自身之理性或人格，決定吾人自身之行爲，此爲有道德價值之行爲，此亦即吾人之自由行爲。

故康德之所謂自由，不能爲無原因而不受決定之自由。自行爲之爲一種自然事件言，此行爲仍受因果律所支配，所決定。在一種意義上，因果律仍支配吾人之行爲。然在另一意義上，亦即行爲之評價上，行爲之價值，即與因果律之支配無關。因果律雖支配吾人之行爲，然吾人之判斷行爲，並不以因果律爲根據，而以吾人之自由爲根據。所謂吾人之自由，依康德解釋，仍非無原因而不受決定之謂，特謂其原因即吾人自身之理性或人格，而所以決定之者，亦即吾人自身之理性或人格。自由云者，吾人之理性或人格之自主也，亦即吾人意志之自主也。康德以「意志之自主」(Autonomy of Will)，爲吾人自由之所在。意志能自主，則意志之所加於吾人者，乃吾人本身之理性或人格，乃意志之本身。意志自主，即「自我立法」(Self—legislation)之謂，乃意志以其自身之法律加諸自身之謂。當意志自主時，意志不超出其自身，亦不在任何對象之特性中尋求其法律。意志所加於自身之法律，即此意志自身之法律。吾人之行爲，如爲意志自身之法律所決定，吾人之行爲即屬自由。蓋吾人之意志決定吾人之行爲時，決定之者，或引起吾人之行爲者，乃吾人自身人格之價值，乃吾人意志作爲一人格之意志之價值。吾人如爲承認人格本身之價值所促動而有所爲時，吾人之行爲，即爲自由之行爲。因若是之行爲，決定意志者，非思及意志本身以外之價值，乃思及意志本身作爲一人格之價值。以意志之屬性(作爲一人格之屬性)，決定意志之本身，即爲意志之自主，亦即意志之自由。自由之義，實謂吾人所依照，所遵守之規則或法律，不自物理世界之組織而來，亦不依乎物理世界之組織，乃純自吾人自身之意志，自身之人格而來，其價值亦依乎若是之意志，若是之人格。以說實話而論，我依說實話之規則而行動，此說實話之規則，即吾人自身意志所定之規則，即意志依人格之尊嚴而定之規則，故亦即爲人之所以爲人之規則。我說實話，我即以說實話爲實現人格之行爲，爲本身有價值之行爲，爲本身可爲目的之行爲。我說實話，止於說實話，別無所求。此行爲，自其價值言，不受物理世界之一切變化所左右，亦不受人世之毀譽得失所左右，獨往獨來，不顧一切。此即其自由之所在，亦其道德價值之所在。若是之自由，固不與因果律衝突，因因果律在一種意義上(即視行爲爲一種自然事件上)，仍可決定吾人之行爲。若是之自由，亦不與道德責任衝突，以此非無原因而不受決定之自由，此乃以自身之人格爲原因而決定之之自由。此種自由可使自我與行爲間仍有其合理之聯繫。吾人仍可根據此一人之爲人或人格而約略預測其行爲。道德責任即可因此種自由之存在而存在。我以我之意志或人格決定我之行爲，我自不能不負我所爲之責任。同時，以自身之意志或人格決定自身之行爲，亦不能不謂之爲自由。

由是而言，康德之自由學說實爲倫理學上最滿意之學說，一方面既使自由不與因果律衝突，一方面亦使道德責任因此種自由之存在而存在。我有責任必須我有自由，我有自由，必須我能以我之意志，我之人格，爲目的，而決定我之行爲。設我不能以實現人格爲目的，而以實現其他爲目的，或我之人格被忽視，而被自身或他人視爲手段，則我之行爲，不惟無道德價值，有時亦無道德責任。因在若是之行爲下，我已喪失我之人格，我非以人之所以人之資格而有所爲，乃以爲自身慾望或他人慾望之手段而有所爲。」喪失自身之人格，即喪失自身之自由。我無自由，斯我無責任。吾人之所以謂幼兒，瘋狂者，及劊子手爲無道德責任者，實謂其爲無人格或其人格被忽視之人而已。劊子手之人格被忽視，其行爲成爲他人之工具，決定之者，非自身之意志或人格，故不能謂爲有自由，因而亦不能謂爲有責任。吾人如欲使人類行爲能有道德責任及有道德價值，吾人即當使人類行爲有自由。吾人如欲使人類行爲有自由，吾人即當尊重理性，尊重人格，以之爲目的，而永不以之爲手段。吾人當如康德所提出之一種格律所云：「你當對待人類，不論自身或他人，總當視爲目的，而永不視爲手段。」能如是，方有自由可言，亦方有道德可言。康德之說，不惟解決倫理學上之一重要問題，亦顯示政治學上之一主要眞理。政治以保障人類自由爲最大目的，而欲達此目的，即須尊重每一人之人格，以之爲目的，而決不以之爲手段。視他人爲手段，爲工具，以種種方法奴役其身心，此即忽

視他人之人格，亦即忽視他人之自由，即此人類人格之尊嚴之自由，亦即意志自主之自由。如不視人爲同有人格之人，不視人爲實現行爲之目的，但視爲實現某一政策或慾望之手段，則我之所爲，即踐踏人格，踐踏自由，亦即踐踏道德。專制帝王或獨裁者之所爲，所以忽視自由，即由其忽視人格（忽視他人之人格，亦忽視自身之人格）。吾人所以反抗專制，反抗獨裁，爲爭取吾人之自由，亦爲爭取吾人之人格。吾人之自由，其恢復必以吾人人格之恢復爲其唯一必要之先決條件。吾人必須先恢復吾人之人格，以人格爲行爲之目的，由人格之尊嚴而促動吾人之行爲，然後此行爲可謂爲自由，爲道德。故自由決非任意妄爲，隨意所欲，無所限制，無所決定之謂。自由乃以自身之人格，自身之意志，成爲法律，以決定自身之謂。此亦即吾人之眞性或本性，成爲目的，以決定吾人之謂。斯賓挪莎曾曰：「我謂一物之自由者，乃此一物純依乎自身之本性而存在，而行動之謂。……我不以自由加諸自由之決意，乃加諸自由之必然。」此與康德之意，固有相似處。即我國儒者所謂「盡性」或「率性」，亦與康德之說，有相似處。中庸「天命之謂性，率性之謂道」，此「道」自爲合乎道德之「道」，亦爲自由之「道」。人能率性而行，或能依其本性而行，則其所行，自必合乎道德，亦必鳶飛魚躍，活潑潑地。是自由即爲「率性」之自由，而道德即以此種自由之存在爲條件。自由與道德之連繫，如吾人深明中庸「率性」之說，亦不難明瞭也。

靈魂與心

錢穆

我常想要東西雙方人相互瞭解其對方之文化，應該把東西雙方的思想體系，先作幾個剖析的比較，這一種比較，應該特別注重他們的相異處，而其相同之點則不妨稍緩。又應該從粗大基本處着眼，從其來源較遠牽涉較廣處下手，而專門的精細的節目，則不妨暫時擱置。如此始可理出一頭緒，作爲進一步探討之預備，本文即爲此嘗試而作。

在古代希臘人的思想裏，靈魂的一觀念，顯占重要地位，畢太哥拉Pythagaras最注重的理論，便是一種輪迴不朽說，－Immorality in the form of Metempsychosis－他認爲有一個靈魂可從此體轉移而至彼體。直到柏拉圖，亦有他的靈魂之先在不朽論與後在不朽論，他亦認爲一人之靈魂，可以有他的前生與來生。此亦依然是一種靈魂不滅之想像。與靈魂相對立者則爲肉體。肉體終歸毀滅，無法永生，而靈魂可以不朽，從此便引申出感官與理性之對立。感官屬於肉體，理性則本諸靈魂。從感官所接觸到的世界，爲物質世界或現象世界，而從理性所接觸的則爲精神世界或本體世界。如此由靈肉對立又引申而有精神物質兩世界之對立。這種二元的世界觀，實從二元的人生觀而來。所謂二元的人生觀者，即認在肉體的生命以外，另有一個靈魂的生命，這一種思想，開始甚早，似乎並不在希臘本土產生，而實在希臘的東方殖民地產生，這一種思想開始便似乎帶有東方色彩，（此處所謂東方，只指西方系統中之東方，最遠及於印度，與本文主要之東方指中國而言者不同），希臘與印度同屬雅利安族，他們雙方對於靈魂觀念與世界觀念，均有好許相似處，此等處定有他更古尙一的來源。這一種人生與世界的二元觀，直影響到希臘本土哲學上去。柏拉圖的觀念論，便是從現象與本體之二元對立的觀念下發展而來。希臘人雖是一種現世愛好的民族，但在柏拉圖的學說裏面，倒底深有棄世禁欲的精神極爲濃重。他亦深深覺到在這一個世界之外，應該再有另一個世界，爲此世界之本。如此則對現世界之生活，到底要免不了抱消極的態度，而在此宇宙中，物質與精神亦到底融不成一片，不免要永有衝突。此後的新柏拉圖主義，便專從柏拉圖學說中之神祕的與禁欲的方面擴展。這種宇宙上的二元觀，尋其根柢，則還在人生上之二元觀，所以普羅太奴，新柏拉圖主義者的代表，他要以有此身體爲大辱，他說靈魂正看着身體之罪惡而在哭泣。此種靈肉對立，理性與感官之衝突的感覺，在斯多瑪派的學說裏

頗爲顯著，斯多噶派理性與反理性之區分，即等於柏拉圖超感覺與感覺之區分。同樣將人之理性與感覺劃分，肉體人格之外，另有精神人格，倫理上之二元觀，早爲基督教宗教上之二元觀導其先路，基督教之靈魂觀念，同樣是東方色彩，同樣是靈肉對立的二元觀念，因此可與畢太哥拉派柏拉圖派斯多噶派相融洽，從希臘思想，轉而至基督教，其接筍處只在此。

自從基督教在西方宣揚開來以後，西方人對於世界的二重觀念，更爲清澈而鮮明。奧古斯丁的神之城，只在天上，不在地上。人生之終極，靈魂之救度，精神世界之重視，均爲西方中古時代之特殊表徵。這一個趨勢，直要到文藝復興時期始有轉變。文藝復興，外面看是從基督教轉返希臘，裏面看則是從靈魂轉返肉體，從天上轉歸到地上，從精神觀念轉歸到自然現象上來。自此以下的西方思想，似乎靈魂的地位逐漸降低，而心的地位逐漸提高，西方思想界另有一番新生氣，這或許是由於北歐新民族一種特殊精神之表現，但因思想傳統消襲已久，此下的思想路徑，似乎仍擺脫不掉已往的舊軌轍。關於心的重要地位，其實在奧古斯丁的理論中已見端倪，不過到文藝復興以後，更見進展。但在奧古斯丁的思想下，雖知看重個人內心的地位，他還是說，在神的眞理面前，人之內心仍只有被動。人心只是次要的，神才是主要，人的靈魂才是主要。中世以後的哲學家，漸漸認爲人的心智可以自尋眞理，而不在神的面前被動了。但大體上論之，此下的哲學問題，依然消襲了以前的舊路徑，在人心方面，依然是取的感覺與理性對立的看法。從感覺認識外界的便成了經驗主義，從理性認識外界的便成了理性主義。在英國自羅吉培根Roger Bacon以下，大體都算是經驗主義的，而大陸學者如笛卡兒斯賓諾沙來勃尼茲等，則爲理性主義的。理性主義派依然喜歡講到神，也一樣要講到靈魂，也依然要採取二元的世界觀，此種理論，依然不離中世紀經院哲學之舊傾向，依然帶有古代神與靈魂之舊迷信，既然仍不能不歸極於此渺茫無稽的神與靈魂，則依賴理性與智識，有時尙不如依賴信仰之轉爲直捷，因此理性派的學者，到底只成了一種折衷主義，折衷主義本由懷疑而來，終必仍歸到懷疑而去，折衷是一種不澈底不到家的辦法，然而如英國洛克勃克萊休謨一派的懷疑論，只靠經驗實證，只認現象世界爲眞實，只從肉體感官上裝置人生，全部人生只是在各自的感覺上，因爲故意要把靈魂觀念排斥，遂致把人心的境界和功能也看得狹窄了。人心只是一個感受外界印象的機關，人生只是些印象與感覺，這一種人生，實爲大部分人類心理所不願接受。接受了這一種觀念，則人生太無意味，在英國思想界，常有一種奇異的結合，一方面抱澈底的唯物見解，而同時對宗教傳統的信仰與習慣猶依然能尊敬恪守，此如牛頓即其一例。然此種極端的唯物論與宗教精神之結合，只可說是英吉利土壤之特殊產物，到底非其他民族所能追隨。因此英吉利思想可以安於經驗主義與幸福主義的圈套裏，而其他民族則仍不能不另尋出路。於是有近代的德國哲學。康德從休謨而起，其事正如古希臘哲人思想之後來了蘇格拉底與柏拉圖，普通的概念與特殊的經驗之關係，此問題乃蘇格拉底以後希臘哲學上之中心問題，近代的德國學派，亦依然要在英國派專重經驗與感覺的上面安放一個共同的範疇。英德思想上之對立，大體上則猶如中古時期惟名論與實在論之對立，這依然是西方思想系統上一個舊裂痕，但是康德思想並不能澈底消融西方思想界由來已久之對立形勢，先在的我（即靈魂）並不能爲經驗的我所實驗，但他卻能約束經驗的我，這依然帶一些理性派的神祕。從康德而起的如費希脫的我與非我論，黑格爾之精神世界之發展論，大體說來，他們雖都想在惟心論之系統下求到世界之統一性，但到底還是擺脫不掉從來已久的思想界上之二元對立。這是從心的方面講去的，若轉從物的方面講，依然有走不通之苦，近代西方的物質論者，對於力的迷信，成爲十九世紀哲學思想之特徵，其實物質論者與宗教哲學並無二致，僅以本質觀念代替神的觀念，以力的主宰代替上帝的主宰，所謂不同，如此而已，因此自然主宰說與宇宙神造觀，機械論與目的論，一樣成爲西方二元哲學衍變中應有之兩大網羅，使西方思想界不陷於此，即陷於彼，有求出不得之苦。近代西方人常在外物的經驗與內心的理性之對立中找不到妥當的出路，遂復轉入生活意志的一條路上去。此在德國，消

極的，如叔本華之幻想主義，積極的如尼采之超人主義，論其淵源依然都以康德爲出發點。叔本華對現世生活只想逃避，尼采則主張改造現世，他們的態度，顯然都是極濃重的個人主義與現世主義者，個人主義與現世主義到底不能滿足人類內心一種不朽與永生之要求。在英國方面則有達爾文，達爾文與尼采正可代表近代西方英德雙方精神之不同，他們的相同點，只在提高生活意志的一方面，但是意志的重要，在中世紀與古斯丁亦復先已提到。意志亦如經驗與理性一般，依然解決不了個人主義與二元哲學之苦悶。

現在我們把西方思想作一個簡單的概觀，大抵西方人對世界始終不脫二元論，因此有所謂精神世界與物質世界或本體界與現象界等等之分別。這一種分別，求其最原始的根抵，應該是從靈魂肉體分立的觀念上衍變而來，西方人對人生則始終不脫個人主義，因爲靈魂是屬於個人的。西方人的倫理思想，從希臘直到現在。大體以個人之快樂與福利爲宗極。即論宗教教義，靈魂得救，天國幸福，也依然是個人主義。西方思想是在個人主義下產生了二元的衝突。靈魂與身體爲個人之二元，因此有感覺與理性之對立，從感覺有經驗，由此而接觸物質現象世界，從理性有思辨，由此而接觸精神本體世界。人生的要求，決不肯即安於此肉體感覺短促的一生而止，因此經驗主義惟覺主義惟物論一派思想，雖由此可以造成極精細的科學與哲學，但終不能指導人生，滿足人類內心之要求。人生的終極問題。決不能就此而止。因此西方思想常要在對立下求統一，在個人的不完全中求宇宙與大我之全體，常在肉體感官低下部分之要求與滿足下求解放，而追向靈魂理性高尚部分之體會與發展。然而在此處，理智的力量終嫌不夠，因此在西方思想裏只有關於倫理方面的，最先使人感到脆薄，最不易滿足人類內心這一部分之要求，於是因倫理思想上之失卻領導權而使西方人不得不轉入宗教。宗教在以信仰代替思辨，理性所不勝任的方面，只有付之信仰，以求暫時之安寧。但宗教愈走愈遠，則信仰與理性與經驗都不覺要發生衝突，近代的西方，遂不得不又從信仰轉到意志，然而意志是否自由，若意志有自由，則此意志屬於個人抑屬於全體。由此而下，依然是在個人主義與二元論之圈子內。依然沒有痛快解決。以上這一個簡略的說法，根本在從我們東方人的思想系統來看西方而見其如此。我們若本此觀點，再把東方人思想系統之大體簡略一說，則上面所論，自將更易明晰。我們一面要用東方人思想來明白西方，同時亦要用西方人思想來明白東方。兩面並舉，庶可兩面均達到一更明白的境界。

古代的東方人，在遺傳至今的詩書經典及他們的禮節儀文上看來，東方人早先亦有一種靈魂的觀念，似乎像是信有死後之靈魂，卻沒有詳細說到生前之靈魂。死後靈魂只是一個鬼的迷信而已。鬼是否能永生不朽，在東方思想下，亦不甚肯定。亦看不到他們有對於靈魂再世及輪迴的說法。在此一方面，本文作者已另有專論，此處不擬詳說，此下所欲說者，則爲東方人思想開始脫離靈魂觀念之時代及其此後之變化。

關於靈魂再世及輪迴的說法，其背後即爲人類生命之永生及不朽，此一問題，實爲人類心理上一至深刻至普遍之要求。縱謂人類全部人生問題都由此出發，都到此歸宿，亦無不可。但對此問題之解決，則只有靈魂再世輪迴或天國超升等幾條路，若捨此許點試問人類肉體之短促生命，又從何處去得不朽與永生。若人類生命根本只在此七尺肉體短促的百年內，則人生之意義與價值究何在。此實爲人生一最基本絕大問題，此文所擬提出者，即爲東方人在很早時期早已捨棄靈魂觀念而另尋吾人之永生與不朽，此一問題，可以左傳魯襄公二十四年關於三不朽的一番討論爲說明。原文如下：

> 穆叔如晉，范宣子逆之，問焉，曰古人有言曰，死而不朽，何謂也。穆叔未對。宣子曰，昔匄之祖，自虞以上爲陶唐氏，在夏爲御龍氏，在商爲豕韋氏，在周爲唐杜氏，晉主夏盟爲范氏，其是之謂乎。穆叔曰：以豹所聞，此之爲世祿，非不朽也。魯有先大夫曰臧文仲，既沒，其言立，其是之謂乎。豹聞之，太上有立德，其次有立功，其次有立言，雖久不廢，此之謂不朽。若夫保姓受氏，以守宗祊，世不絕祀，無國無之，祿之大者，不可謂不朽。

在這一段對話裏，看出當時人對於人生不朽有兩個見解，一是家族傳襲的世祿，一是對社會上之立德立功立言。這兩個見解裏，皆沒有靈魂再世或超生的說法，可見中國人對於靈魂觀念在那時已不爲一輩智識階級所信守。因信人類有靈魂，遂牽連及於世界有上帝及鬼神，但在中國春秋時代的那一般人物，對天神觀念皆已有極大解放，極大轉變，其種種思想議論，載在左傳者甚多，此處亦不擬詳舉，在此所欲討論者，則爲包涵在此兩種不朽論後面之意義。第一種是晉范宣子所說的家世傳襲，此一說雖爲叔孫豹所反對，但此種意見，在中國社會上流行極廣極深，此後依然爲一般人所贊同，只把范宣子當時的貴族意味取消了而變成平民化，人底不朽由家族爵祿世襲，而變到家族血統世襲。孟子書上便說到不孝有三無後爲大的話。無後便是打斷了不朽的連鎖，可見春秋時代范宣子貴族家世的不朽說，到戰國人手裏已變成平民家世的不朽。只要血統傳襲，兒女的生命裏便保留了父母的生命之傳統，子孫的生命裏便保留了祖先生命之傳統，如此則無論何人，在此世界，皆有永生不朽之實在生命，而不必以短促的百年爲憾，至其高一層的，自然是叔孫豹所說的三不朽。此理不煩詳論，如此則人人可以有他的不朽。家世傳襲，可說是一種普通水平的不朽，而在此普通水平的不朽之上，更有一種較高較大的不朽，則爲叔孫豹所說之三不朽。我們用這一個觀點來和西方思想作比較，則西方的不朽，是在他死後到別一個世界去，而中國人的不朽，則在他死後依然留在這一個世界內。這是雙方很顯著的一個異點。

現在再進一步，所謂東方思想，死後依然想要留在這一個世界內，是如何樣的留法，根據三不朽說，所謂立德立功立言，推其用意，只是人死之後，他底道德事功言論依然留在世上，便是不朽。所謂留在世上者，明白言之，則只是依然留在世人的心中。因此東方人在人生觀念上，一面捨棄了自己的靈魂，而另一面却把握到別人的心來做補償。人的生命，照東方人看法，似乎本來是反映在別人的心理而始有其價值的。故曰士爲知己者死，女爲悅己者容，鍾子期死伯雅終身不復鼓琴。若一個人獨自孤另另在世上，絕不反映到我以外的別人底心中，此其人雖生如死，除却吃飯穿衣一身飽暖的自我知覺以外，試問其人生尚有何種價值何種意義乎。如此反而言之，只要我們的一生依然常在別人的心中反映到，則即使沒有吃飯穿衣一套溫飽之覺，其人生到底是還有價值的，還有意義的。所以一人的生命，若反映不到別人的心裏，則其人早已雖生如死，一人的生命而常是反映在別人的心裏，則不啻雖死如生。立德立功立言之不朽，正因其常由生前之道德功業言論而常常反映到別一時代人的心裏去。即如前舉家世傳統之不朽，後來儒家發揮光大，也看重在心的反映上。儒家論祭義，便是其明說。孔子說：祭神如神在，我不與祭如不祭。可見祭之所重，並不重在所祭者之確實存在與否，此即靈魂問題，靈魂之有其存在與否，早已爲當時人所淡漠。祭之所重，實在是重在臨祭者心理上之一番反映。臨祭者對於所祭者之心理上的一番反映，其事不啻爲所祭者之一番復活。此層在小戴禮祭義等篇，發揮得十分透徹。我們在此可以說：西方人是求他死後的靈魂在上帝心裏得其永生與不朽。東方人是求他永生前的人格與生命在後世人的心裏得其永生與不朽。這又是一個東西之異點。

上述叔孫豹與范宣子一段對話，代表了當時人的一種思想與見解，不到幾十年，這一個思想與見解，便在孔子手裏組織圓成，而且在孔子書裏，又得到比叔孫豹與范宣子更進一步的發展，不朽與永生，本來人類內心對其自己生命所共有之一種自然的要求與想望，現在既知道人的生命別無不朽，只有在別人的心裏常常的反映到便是真的不朽，則期求不朽的，莫如希望別人底心常常的把我反映到，但到孔子手裏，却把這一個期求，倒轉過來成爲一種義務與責任。所以論語上說，愼終追遠，民德歸厚矣。孝經亦說顯親揚名是爲孝道。這已不是父母祖先對其兒女子孫之一種希望與期求，而爲兒女子孫對其父母祖先之一種義務或責任。這一種義務或責任，亦非從外強而加之的，而實爲人心之自然內發的，此在孩提少年，對父母兄長便知孝弟，其對人接物便知忠恕，孝弟忠恕都只是指的這一個心，此在論語裏時時提及，又總而名之曰仁，仁便是這一個人心之互相映照到

痛癢相關休戚與共的境界。只以一人便可推知人人，只以一世便可推知世世。人人世世都把這一個孝弟忠恕的仁心即人心來互相映發互相照顧，由是而有之一切，便是孔子理想中之所謂道。論語有子曰孝弟也者，其爲仁之本歟，本立而道生。孔子曰：吾道一以貫之，曾子曰夫子之道忠恕而已矣。又說忠恕違道不遠。可見儒家所謂道，只在人心之孝弟忠恕上，孝弟忠恕便是仁，便是此人心之相互映發照顧，而吾人之不朽永生即由此而得。故孔子又說，朝聞道夕死可矣，人不聞道，便加不進這一個不朽與永生之大人生。中國人俗語常說世道人心，世道便由人心而立。把小我的人生融入大羣的世道中，便成不朽，而其機括全在人心之相互照映而相互反應之際。我們可以說：世道人心實在是中國人的一種宗教，無此宗教，將使東方人失却其生活之意義與價值，而感到人生之空虛。在此又可舉出一東西相異之點，西方人觀念裏人生常在上帝的愛顧下活着，而東方觀念裏，則人生常在同時人乃至異代人的愛顧下活着。舉例言之，父母只在兒女的孝心裏活着，只在兒女的孝心裏得其生存，只要兒女不孝，那人便譬如沒有做了父母，推廣言之，人只在大羣的仁心與世道中有其存在，若舉世盡是不仁無道，那人便孤另另地尋不到人生的真滋味。幸而人終有人心，兒女只要有人心，自能懂得孝道，此便是所謂仁，既有此仁，兒女自然知道對父母不該不孝，兒女對父母之孝其實只是一個十足全盡的人與人間交互映發照射的一棵仁心而已，此心又可說是忠恕。孝弟忠恕便合成世界大道，便把人生之不朽與永生問題解決。

在孔子以後繼起的有孟子，孟子曾說仁人心也。又補出一個性善的學說來。性只指的人心之所同然，此所謂人心之所同然，有從本原方面說的，亦有從終極方面說的，只把人類澈頭澈尾這一個有所同然之心名之曰性，而指說之曰善，性善亦便是仁，便是人心之相互映發相互照顧處。故孟子又說盡心知性，盡性知天，一切宇宙人生，便都在此人的心上安頓。從人心認識到性，再從人之心性認識到天。如此便由人生問題貫串到宇宙問題，直達到西方所謂形而上學之境界。這是孔孟以下儒家思想之主要精神，可說是一種人心一元論，若用流俗語說之，則可謂良心一元論，而其淵源則自春秋以來已見，其對西方思想之一重要異點，則在捨棄靈魂而直言人心。捨棄靈魂，則便捨棄了人之前世與來生，又捨棄了靈魂所從來與所歸宿之另一世界。這便就此現實世界，從人類心理上之本原的與終極的大同處來建立一切人生觀與宇宙觀。這是儒家思想之主要精神。東方人的人生觀念，如上所言，大體上可謂人生之意義與價值，即在於此現實世界人與人之間的心心照印，即在於人心之交互映發，而因此得到一個本原的與終極的同然。此即所謂性，性之善即心之仁，而心則與靈魂不同，就其與身體之關係而言，靈魂與肉體對立，在肉體未長成以前，靈魂早已存在，而肉體已破毀之後，靈魂依然存在，二者可以各自獨立。至於心則常依隨於肉體，依隨肉體而發展成長，亦依隨肉體而毀滅消失。所以在西方有靈肉對立。在東方則不能有身心對立。在西方可以有個人主義，在東方則不能有個人主義。個人主義之最後祈求則爲靈魂不滅，東方人則以心傳心，重在人心之永生與不朽，決不能不打破個人觀念之藩籬。在西方既系靈肉對立，因此又有感官經驗與理想思辨之對立，因此而有二種世界觀。在東方人則心身不對立，理性思辨與感官經驗亦不分疆對立。孔子之所謂仁，便已兼包理性與情感，經驗與思辨，而不能嚴格劃分，因此東方人對世界亦並無本體界與現象界或精神界與物質界之分。即現象中見本體，即物質上寓精神，因此東方思想裏亦不能有西方哲學上之二元論。從東方人的觀點來看西方，則西方人之科學哲學乃至宗教，雖是三個路徑，發展成三個境界，而實由一個源頭上流出，也依然在一個範圍內存在。若從西方人的觀點來看東方，則東方思想，既非科學，又非哲學，亦非宗教，因爲他是在別一道路上發展，與西方人的各自成了一個系統。東方人雖無靈肉對立的觀念，但有所謂心物對立，惟此所謂心物，亦非西方哲學上惟心惟物之比。孟子書上所謂物交物則引之而已的物心對立，即是小戴禮樂記篇裏的天理與人欲之對立，此天理與人欲，亦非即西方之靈魂肉體，天理只是人心之同然處，而人欲則是知己而不知人，因私昧公，未達於人心之

所同然，未能衝破小我肉體之封限而十足表現其人心相互映照交感之功用之一種境界。因此說夫子之道忠恕而已矣，忠恕違道不遠，忠恕只是以己度人而到達人心之所同然。己欲立而立人，己欲達而達人，己所不欲勿施於人。由此推擴，便可認識人心一元之大世界。故孟子曰盡心知性，中庸說盡己之性可以盡人之性，正爲人心都有此同然處。若稱中國儒家思想爲東方的唯心論，則道家思想老莊一派，可以說是東方的惟物論，惟此所謂惟心惟物，仍與西方的惟心惟物不同。在東方雖有老莊的唯物論，卻仍不能與儒家惟心思想相抗衡，何以故，因儒家之所謂心，本從物中發展成長而來，本不與物相對立，因此儒家思想仍可吸收老莊思想爲己有，如中庸易經便是其例，故中庸既說盡己之性以盡人之性，又說盡人之性以盡物之性，如此一串說之，則心物仍可打成一片。即在孟子已說盡心知性，盡性知天，到達知天工夫，則已由人生界轉入宇宙界，因此東方人思想是一種非個人主義之一元論，正可與西方人的個人主義之二元論恰恰相對，墨家明鬼尊天，似乎依然保留古代的靈魂觀念，因此孟子斥其無父，可見由靈魂觀念發展，勢必與儒家之現世人心一元之理論相背馳。然此後墨家理論即不佔東方思想之主要地位，本文只在約略指出東方思想從春秋以下漸漸不主張或不看重靈魂的說法，而轉到現實的人心方面來，只求約略指出這一個趨勢，以與西方思想注重靈魂觀念者相對照，此處不擬再有詳說，下面則約略把佛教流入中國以後的情形大概言之，以明中國思想界之流變。

佛教精神大概論之亦當屬於西方系統，近於希臘而不近於中國。雖則他的三世六道輪迴之說，已經超脫了小我的靈魂觀，但他到底是一種二元論，到底要引導人脫離此現實界。在中國人的觀念裏，可說只是一元的，因此沒有眞的出世觀。道家的神仙思想，嚴格說來，亦並非出世。一到佛教傳入魏晉南北朝隋唐一段，中國人開始懂得出世，開始採用二元論的折學觀點，這是佛教在中國思想史上的莫大影響。此後宋明儒學復興他們批評佛家，大致不外兩點，一則反對出世，說是自私自利，此即斥其爲個人主義也。一則反對佛學上的二元論，如所謂體用之別，眞幻之分等。此處豈不很顯著可以看出東西思想之大界限來，但佛家思想到底在中國思想史上有了不可磨滅的，此下宋明儒學雖反對佛家的二元論，而他們實際還是略染二元論的氣習，擺不脫來。如朱子論理氣，便顯帶有二元論之傾向，由朱子上推之橫渠，分別氣質之性與義理之性，此亦一種二元論，朱子謂其補孟子所未發，可見與孟子本意迥別。今謂義理之性墮入氣質，便明明有兩個世界與兩種來源，故東原孟子字義疏證批評朱子，謂其言理如有物焉得於天而具於心。此說實中朱子病處。孟子只說盡心知性，盡性知天，直從人心出發，證到天賦之本體，而橫渠朱子則未免先橫一天賦本體的觀念，再來推擴出人心之同然處。因此孟子是一元的，而橫渠朱子不免陷入二元的意味，他們討論人心，到底脫不掉佛家影響，陸王一派直指人心，似乎與孟子較近，然陸王思想中依然有一個心本體的觀念，尤其是陽明學之流衍，未免把心本體看成一把柄，當知心本體依然是稟賦於天而降落於此身，依然是二元的，若孟子論心，只就心之作用功能言，並不涉及所謂本體。孟子謂孩提之童無不知愛其親，及其長無不知敬其兄，此種「無不知」便是人心之同然。特舉孩提言之，則指出此同然之心之發端，此心之原始同然處。此種人心之原始同然，只要推擴光大，則如火之始然，泉之始達，直到堯舜聖人，便得了人心之終極同然。此即孟子之所謂理義。亦即論語之所謂道。性只是人心之同然，或指其原始言，或舉其終極言，原始與終極還是一貫，並非謂心自有一個別謂之性。如此泉之下達，火之引然，只是泉與火之同然以及終極同然，即泉與火之作用功能之共有傾向，並非在泉的裏面另有一本體專主下達，在火的裏面另有一本體專主引然。人心之孝弟愛敬以及理義之極致，莫非人心之自然傾向或說共有傾向，而非另有所謂心之體。程朱一派主張性即理，似乎看性自有一體，而陸王一派主張心即理的，亦不免仍要看心自有一體，只從此心體的觀念上，依然要接近於自印度佛學傳來之所謂覺性，此種覺性，我們仍不妨稱之爲靈魂之變相，如然則漸漸離不開二元論。離不開世界二元觀，則終不免有出世或個人主義之傾向，因此宋明儒學到底與先秦儒精神有別。或疑如吾所言，則告子主生之謂性豈不直捷，爲何孟子又要反對。這裏亦有一個分辨。

若如告子所論，則性卽等於心之欲，而孟子則必謂性是心之同然。只指心之忠恕孝弟愛敬以及理義之極致言，不就一切心之欲言，故孟子之所謂心，乃一原始要終並推及人人之心。孟子之所謂性，亦必原始要終推及人人。若生之謂性，則現前卽是，不必原始要終，更不必推及人人，此後禪宗卽心成佛，卽以心之作用爲佛性，更是告子門路，故孟子雖明白言心，到底要添一性字，若孔子則不說心而說仁，正爲此故。宋明儒雖排斥告子，排斥禪宗，而其思想路徑，無論程朱陸王，都與佛家有染，卽都不能澈底完成其現實人心之一元觀。因此我們若從寬處講來，則唐代之禪宗早已是佛學之中國化。若從緊處說之，則宋明理學實在還有些印度的佛學化。但是思想到底要逕歸他的本源處，直到明末清初的一般思想界，頗已發見宋明儒毛病，他們頗想返到先秦，只用人心之孝弟忠恕愛敬一切義理本原處來建立他們底新人生觀與新宇宙論，他們頗想澈底廓清宋明以下夾雜了佛家的二元論，但是那時已是滿洲政權壓抑思想自由的時代，那一道思想界上現世人心一元論的新曙光，終於暗淡下去，沒有發揚他應有的光輝。

現在再依次說到耶教，耶教入中國，正在明末清初，中國思想界横受政治權力之摧殘而沒有出路的時候，照理論之，中國人應該可以接受耶教思想以爲精神上之安慰，而事實上並不如此，耶教入中國，首先遇到的難題，依然在這一個中國傳統信仰的固有宗教上，耶教教義重在個人靈魂之得救，而中國傳統觀念，則早看不重靈魂，而只看重人心，尤其是人心之相互映照處，因此孝道之在中國社會，實屬根深蒂固，而與耶教靈魂觀念適成不可融和之衝突。所以耶教來中國已歷三四百年，正值中國思想界極衰微無所歸依的時候，而耶教勢力終不能在中國社會上推行。

依據上述，在東方人的社會裏，實在可以無宗教，因爲東方思想裏面實已有一種代替宗教之要點與功能。此卽上論不朽之觀念。此種觀念以儒家爲代表。若要說東方人有宗教，甯可說是儒教而非佛教。儒教與佛耶回三教之不同處，大端有二，一則佛耶回三教皆主有靈魂（佛教可謂是變相之靈魂），而儒家則只認人類之心性（或說良心）而不講靈魂。二則佛耶回三教皆於現世界以外另主有一世界，在此另一世界裏則有上帝天神或諸佛菩薩，儒家則只認此人類之現實世界，而不再認現實世界外之另一界，而在此現實世界中之標準理想人物則爲聖賢。惟此所謂現實世界者，並非一小我身限之世界，亦非一百年時限之世界，乃推擴盡量於人生世界之一現實世界也，故若以儒家思想爲一宗教，則不妨稱之爲人生教，或聖賢教，以別於佛耶回三宗之上帝教與佛菩薩教，又不妨稱之爲現世教，以別於佛耶回三宗之出世教。亦可稱之爲心性教（或良心教），以別於佛耶回之靈魂教。故儒家思想者，乃若鎔鑄西方思想下之宗教與倫理爲一體，而泯其分別之一種思想也。在西方思想上，宗教與倫理終不合一，宗教爲出世的，而倫理則爲現世的。宗教主出世，其著想在個人靈魂之超渡，倫理主現世，其目的亦爲個人生前之福利與快樂。倫理宗教分而爲二，遂皆不免爲個人主義所羈罩。儒家思想既融宗教與倫理爲一，不主出世，亦不取個人主義。可謂是於此人生世界求能推擴盡量以達於不朽與永生之一種境界也。

惟就西方思想之系統言之，則因其有靈魂與肉體之對立，遂相因而有感官與理性之對立，由此遂生唯心唯物之爭，科學哲學皆由此起。東方思想上則無此對立之形勢，因此在東方思想界乃既無所謂科學，亦無所謂哲學。東方人對工藝製造醫藥天算諸項，實用科學方面，亦未嘗無其貢獻，然因東方思想中並不認有一純粹獨立之物界（或物質界）超然於人生之外，因此對之遂更無一宗獨特專門之研究，純粹科學在東方不能盡量發展，此爲東方思想感着貧乏空虛之一因。至西方之哲學，其先本與科學同源，嚴格分辨，其事殊難。東方思想中既無純粹之科學，遂亦無純粹之哲學。蓋西方以精神界與物質界對立，又以經驗與理性對立。其純從物質界與經驗界思入者則漸由哲學而成爲科學，其純從精神界與理性界思入者則長爲彼中之正統哲學而頗與宗教相會通，東方思想系統中更無理性與經驗之嚴格分別，故純思辨純經驗之理論，爲西方科學哲學之本源者，在東方不能大盛，東方思想既主心性，既重人生現實，故東方思想常與人生實際體驗相輔而前，東方人主覺與明，所謂先知覺後知，先覺覺後覺，又曰雖愚必明，

，發之與明，並非純自感官經驗，亦非純自理性思辨，既非純屬物質界，亦非純屬精神界，乃自屬於東方思想下之一種人生境界，亦即東方人所體會而得之一種人心功能，故西方科學哲學之分道而馳，宗教與科學極端衝突，在東方人觀之，殊為奇事，即專就西方宗教與哲學言之，一專主思辨，一專尚信仰，在東方人視之，亦皆嫌其理論單薄，難成定讞，因東方思想乃就人生實際證會而來，較之純信仰純思辨者為更可靠也。若西方人之倫理觀念，既與宗教分立，率主現世個人樂利，更為東方人所卑視，以為陳義淺俗，了無深趣。至西方人之純科學理論，亦有在東方人眼中覺其穿鑿太甚，割裂太碎，所謂人生實際太疏者。然以西方人目光回觀東方人，則常見東方思想既無甚堅定之宗教信仰，又無甚深刻之純科學純哲學之理論與思辨，遂若東方人一切平鋪浮淺，從未透入世界之深處，實則此東西兩方各有系統，各有偏重，即亦各有短長，一時正無所用其軒輊。若雙方能各自捨短求長，則西方科學思想物質駕馭方面之成績，實為東方人所未逮，而東方人之倫理觀念人生教訓亦有為西方所不及者。此後若能將東方人之人生教訓與西方之科學訓練融和配合，庶於人生福利前途有一更為光明之造就，草此文者殊於此不勝寄其人類文化前途深切之期望焉。

克羅齊與新唯心主義（下）

朱光潛

克羅齊的破與立

赫格爾哲學的基礎在辯證法和它所依據底「相反者之同一」那個原則，已如上文所述。克羅齊在「赫格爾哲學」一書中已約略斷定他自己的哲學系統。他對於赫格爾的最重要底批評在「相反者」（Opposites）與「相異者」（Distincts）的混淆。他以為赫格爾的許多錯誤都起於這個混淆。

什麼叫做「相異者」或「相異概念」呢？這名詞是克羅齊所提出來底，在提出這名詞和它所含底道理時，他似受了康德的影響。康德研究理性，把它分為三個階層，即知解底（Theoretical）實用底（Practical）與審美底（Aesthetical）。在知解底階層，理性顯為知的功能，目的在求真；在實用底階層，它顯為行的功能，目的在求善；在審美底階層，它顯為審美底意識與審目的底（Teleological）意識，目的在求美與適（Fitness）。他的三大部傑作──「純理性的批判」，「實用理性的批判」和「判斷的批判」──就是分別討論這三種理性的性質，功能和價值。克羅齊沿用這個區分而略加變化。他把「審美底」和「邏輯底」合為「知解底」（康德的「知解底」等於克羅齊的「邏輯底」，克羅齊的「知解底」包含「審美底」與「邏輯底」兩種活動），把「實用底」分為「經濟底」與「道德底」兩種，在「審美底」之中剔去「審目的底」。因此，心靈活動粗分之為知（知解底）行（實用底）二種，細分之則知分為直覺底（即審美底）知與概念底（即邏輯底）知，行分為經濟底行為與道德底行為。康德的三種理性平列，他沒有指出它們彼此相生相依的道理。克羅齊把四種心靈活動看成一層高一層底逐漸生展底四個階段。起點是直覺，直覺生概念，直覺與概念合為知的「兩度」（Two Degrees）；知生行，行也有兩度，經濟底活動低於道德底活動。這四階段底心靈活動各有它的目的與價值，就是「美」，「真」，「益」，「善」四大概念。這四大概念彼此「相異」而非「相反」，例如「美」與「真」雖不同而不相反，「美」與「醜」纔是相反者。「真」與「偽」，「益」與「害」，「善」與「惡」亦各為相反者。如果細加比較，相異者與相反者有下列幾個分別：

一、相反者正反兩項相衝突，在合中得到調和；在未合以前正與反都是抽象底，不真實底，在合中它們纔變成具體底，真實底。相異者如直覺（美）與概念（真），經濟（益）與道德（善）雖有高低等差，卻各是具體底，真實底。直覺生概念，就包含在概念裏，也可以說是「合」，但直覺並不因此而失其具體性與真實性。經濟與道德的關係也是如此。心靈是

知解與實用的同一；這就是說，心靈就是知解，就是實用，在基礎為知解，在進一層為實用，是同一眞實體現為高低兩度。知解是低一層底眞實，本身已是一個具體底共相，是實用所必依，却可離實用而獨立。實用既包含知解，是比知解高一層底眞實，一個較深厚底具體底共相。換句話說，知解與實用是同一整個心靈的低高兩度的活動，不是心靈的同時對立底兩個部份，相反者則是同時對立。

二、相反者因含有衝突，須克服這衝突而達到調和纔有合。相異者衍概念並不自含衝突，例如知解生實用，並不由於知解本身有正反的衝突，而是由於心靈活動不是靜止底而是流動生展底。知解中已隱藏有實用的種子，到實用階段便顯在結果。

三、相異者由低升高，如直覺升為概念，低者雖失其獨立性（直覺在概念中已非單純底直覺），却仍保留在高者中成為高者的一個基本要素（直覺是概念的一個基本要素）。相反者正反兩項本來既不是具體底共相，對立而不並獨立，就不能說是在合中保存着，為合的要素。例如純一「有」純「無」在「變」中就已不存在，就已失其為純「有」純「無」

四、相反者的同一有正反合三項，是一個「三一體」（Triad），相異者的同一只有高低兩度，是一個「二一體」（Dyad）

五、最後一個分別是最重要底。每一個相異概念（例如美）既是一個具體底共相，它自身就是相反者的同一。例如美與醜雖相反，但是純美（不含醜概念底美）純醜（不含美概念底醜）正如純有純無一樣，是抽象底，不眞實底。相反適以相成，要思想「美」必連着醜在一起思想，要思想「醜」也必須連着「美」在一起想，纔有意義可言。所以具體底「美」的概念是抽象底「美」的概念（正）與抽象底「醜」的概念（反）的綜合。此外，眞如僞，益與害，善與惡的關係也都是如此。這就是說，每一個相異概念都必成於相反者的同一，都必是由辯證式生展出來底，都必是一個具體底共相。每一個相反概念却不如此，相反者合，纔同一，未合以前只是一個抽象底概念。

相反者與相異者的分別大槪如此。在克羅齊看，赫格爾的根本錯誤就在沒有認清這個分別，以只能處理相反者底辯證法來處理相異者，低高兩度的關係於是誤認成正反合三種的關係。例如在他的辯證法底系統中，知解底心靈是正，實用底心靈是反，自由底心靈是合；直覺是正，知覺是反，思想是合；家庭是正，社會是反，國家是合；藝術是正，宗教是反，哲學是合。這些都是把相異者的低高兩度的關係誤認為相反者的正反合三項的關係。姑舉一例來說，誰有理由相信宗教是藝術的相反者，而宗教與藝術都是抽象底，不眞實底，須合在哲學裏纔變成具體底，眞實底呢？宗教本是倫理，哲學，藝術三者的混合，不能自成一個獨立底具體底共相；至於藝術（直覺）與哲學（概念）則各為具體底共相，彼此以低高兩度的關係存在，相異而不相反；藝術是基礎，可以獨立，哲學却必依據藝術，不能脫離藝術而獨立（因為理必依象，諸事物關係的知識必依個別事物形相的知識，思想必依語言）。

相異者與相反者的混淆在赫格爾哲學中釀成兩個壞結果：第一是把從哲學觀點看來本是錯誤底概念（抽象底正或反）看成和相異概念一樣眞實，其次是把眞實底具體底共相（相異者）看成哲學底錯誤（相反者）。

先說第一個壞結果。赫格爾的「邏輯學」一書的結構就誤於此。這書的本意是在批評錯誤底概念，同時指出錯誤之中隱藏着眞理的種子，相反者可以因克服而調和（即綜合於較高概念），逐步上升，以至於「絕對」。只有「絕對」纔眞正是眞實底具體底共相。在未達「絕對」以前，站在「絕對」的觀點看，在它下面底一切概念當然都還是抽象底，不眞實底。這裏就有兩個問題。第一，錯誤底概念如何化成眞實底？一大堆錯誤底概念如何化成一個眞實底「絕對」？辯證法肯定正與反的綜合，但是綜合正與反並非化反為正，例如綜合「有」與「無」為「變」，並非化「無」為「有」。這就是說，綜合低一層底兩偏為高一層底眞。並非化低一層底偏為眞。本來是錯誤底就仍舊是錯誤底。赫格爾沒有認清這個道理，把正反對立底錯誤底概念看成與相異概念（如直覺與概念，經濟與道德）有同樣底兩度關係，同樣底眞性實，因

此，錯誤的糾正假然是眞理的生展。其次，許多雜陳並列底錯誤如何能排在由「有無變」到「絕對」那一條直線上，顯得是層層相生，節節相聯，首尾一氣，有邏輯性底生展次第呢？既是糾正錯誤，隨便從哪一點起首都可以，何以一定要從「有無變」？由此第一個「三一體」到最後底「絕對」，中間那些辯證式（三一體）前後相承，何以定要取赫格爾所定底那個次第呢？在相異概念中，直覺到道德活動（直覺→概念→經濟活動→道德活動）那個生展次第是有邏輯性底，由偏而緊，由狹而廣，順理成章。赫格爾因爲混淆相反者與相異者，所以把由「有無變」到「絕對」那條線上各點（三一體）的安排也看成首尾啣接底生展。

第二個壞結果還更嚴重。赫格爾把相異者誤認爲相反者，他對於藝術，歷史以及自然科學的看法因而都不正確。藝術本是直覺，於理應先於哲學（概念），而可離哲學獨立。赫格爾却以爲它與宗教正反對立，對於哲學而言，都是抽象底，要「合」爲哲學纔眞實。因此，藝術沒有獨立性，只是一種不完全底哲學；有了完全底哲學，藝術便須消滅。其次，歷史本是事實的記載，姑舉「但丁著神曲」一個歷史底判斷爲例，主詞是個別底，成於直覺底因素，賓詞是概念底，成於邏輯底因素。由此可知歷史與藝術不同底在它須先有哲學底思想（概念）爲條件，與藝術相同底在它必以直覺底因素爲材料。哲學思想的進展可以納入歷史底知識，例如我們如果瞭解詩與藝術的性質，對於「但丁著神曲」一個史實當然有更深底瞭解。但是歷史決不是純粹底哲學，我們不能把「但丁著神曲」一個經驗底歷史底判斷化成一個抽象底哲學底判斷。赫格爾卻沒有認清這個道理，以爲歷史家根據經驗所寫底歷史之外還應有一種「歷史的哲學」，因爲宇宙既全爲理性支配，歷史就應可以根據理性「先驗」地推演出來，如同邏輯推演哲學概念一樣，它不須根據史實而史實却必可印證它。這樣一來，經驗底史實便變成無須有，而歷史家的歷史便爲不完善不眞實底。第三，自然科學將全體眞實界割成若干片段，分門研究，所得到底分類定義規律等等原只局於一隅，是抽象底，便於實用底，不像哲學統觀眞實界全體，純用邏輯推演出具體底普遍概念。這分別赫格爾本也看得很清楚。可是他沒有看出這種科學對哲學而言雖爲抽象底，便於實用底，就其自身範圍而言却仍自成一系統，有它的一部份的眞理。正如他把歷史家的歷史看成不完善底歷史，主張須另有一種「歷史的哲學」，他也把自然科學看成不完善底自然哲學，主張須另有一種「自然的哲學」。同時他忘記根據經驗底自然科學方法與根據理性底哲學底辯證法根本不能相容，仍用辯證法去處理自然界個別底經驗底事實，把自然演成一個死板底辯證式底系統，與心靈在性質上相對立。因此，赫格爾哲學在表面上雖是絕對唯心主義，而骨子裏仍沒有克服心物的二元。「自然」與「心靈」在他心目中不是兩相反概念而是兩相異概念，不是兩個抽象底對立底東西，而是兩種性質有別底眞實體。爲了要避免這顯然底二元主義，他應用只能用於相反概念底辯證法，來處理「自然」與「心靈」這兩個相異概念，以爲它們綜合於「邏各司」（Logos 意譯「道」或「理」）。他解釋這概念，說它是「在創造自然與有限心靈以前底上帝，以他的無始無終底眞如顯現」。這是得玄學的老玩藝，和笛卡兒與斯賓諾莎想拿來溝通心物二元底那個上帝是一樣荒渺無稽。

總之，在赫格爾的心目中，只有哲學纔是最高底眞實。至於藝術，歷史和自然科學都是抽象底（合以前底正或反）不完全底哲學，所以要把它們都化成哲學（由正反而合）。他用辯證法從「有無變」那個三一體起，逐步推演，演到最高概念，即「絕對」，即哲學，亦即唯一底眞實。由於他不分清相異者與相反者，他的系統有兩大致命傷。第一，他把勉強底辯證法底推演的程序，認作眞實界生展的程序，而且這個程序到了「絕對」便終止生展，藝術，歷史和自然科學化爲哲學之後便壽終正寢。其次，他雖建立一種徹底唯心主義哲學，使一切都化成心靈的創造，但是因爲他仍保守常識與經驗科學的「自然」那個老概念，把它多少看成與「心靈」對立，以至仍與康德一樣，沒有完全跳開二元論的窠臼。

現在我們可以檢查克羅齊從赫格爾哲學中取了什麼，丟了什麼。第一，他採取了赫格爾的最大底發明，就是「具體底共相」，即「相反者的同一」，那個基本概念以及演生那個概念的辯證法。他應用這個辯證法說明他

的系統中美，眞，益，善四大世界概念。這四種正價值都內含它們的相反者：醜，僞，害，惡。其次，他採取了眞實界常在流動生展那個基本原理，旣流動生展就有先後程序和高低程度，不只在一個平面上顯現。他同時採取了康德的理性的區分而加以更正，把心靈分成直覺，概念，經濟，道德四階段，把生展的原理應用到這四階段上。但是就在這一點上他與赫格爾有兩個重要底分別：

第一，他除去了赫格爾的汎邏輯主義（Pan—Logism）。赫格爾只承認最高概念（即絕對亦即哲學）爲唯一底眞實，低於它底如藝術，歷史和自然科學等等都是抽象底，對哲學而言都是錯誤底。克羅齊則承認由直覺，概念，經濟到道德那四階段雖一層高一層，高必依低，低者則可獨立，這就是說，每一階段都是具體底，眞實底。

第二，赫格爾所看到底生展起於「有無變」，止於「絕對」，雖是一層高一層，卻是直線底，起與承都很勉强，止更違反生展的道理。克羅齊所看到底生展是圓形底，循環無端底，表面上雖似起於直覺，止於道德活動，而實際上知解活動（直覺與概念）作實用活動（經濟與道德）的基礎，實用活動又供給材料與知解活動，知生行，行生知，如此循環推移，眞實界內容乃愈演愈富，如滾粉團，愈滾愈大。

克羅齊自己所認爲最重要底是他除去了心靈與自然對立的二元論。這可以分作兩點來說：

第一，眞實界是有機體，完整而有生命。惟其完整，我們必須把它當作完整體看，對它纔能有眞知識；自然科學把它割碎，單看某一部份，所以只能得到片面底不眞實底知識。惟其有生命，我們也就要看到它的生展，它的全體大用流行，纔見到它的眞相；旣生展就變動不居，每一事物在每一頃刻都是一個新底局面，不能典型化或公式化，自然科學的工作就在對流動生展底事物加以典型化（分類）和公式化（規律），猶如解剖尸骸，生命早已脫手而逃。科學所以要這樣辦，是要得到一些經驗底知識，作實用活動的憑藉。經驗底知識像休謨所已說明底，決不能有普遍性與必然性。總之，自然與自然科學都是爲實用目的所造成底「理智的虛構」（Intellectual Fictions），即佛家所謂「方便假立」。唯有哲學纔把眞實界當作完整而有生命底有機體去研究，不只結經驗的總賬，而推求理性的必然。從理性推演，眞實界可以證明全是心靈活動的顯現，「自然」那個概念不但是不必要，而且不能要。心靈就是全體眞實界，此外沒有另一個眞實界，叫做「自然」；如其有，它與心靈是對立底，不同質底，所以不能互相影響底，它如何成爲心靈的對象呢？「自然」是一個不眞實底概念，還是心靈的「虛構」。

其次，過去哲學所以逃不開心物二元論者，是由於知識的來源一個難問題。知識必有對象，這對象就被認成外在底自然。物如何入心而成知識呢？一般心理學家以爲知識起於感官知覺（Sensation），即外物的刺激在腦筋中所生底印象。其實這問題並不如此簡單。休謨已說明「可感覺底性質」，無論是「次要底」或「首要底」，都是「心理底」，不必有客觀底存在。康德的「先驗綜合」說也已說明了如果心中沒有先驗底理性，感官知覺就不免空洞無用，不能產生任何知識。所謂 Sensation 義本止於「感官起作用」，它究竟已否成「覺」呢？如已成「覺」，那就已是「知覺」（Perception），已含邏輯底概念，於知覺之外另設「感覺」是多餘底。如果它還未成覺，那就只是物理底和生理底作用，還與心無關，不能算是知識的起點。克羅齊因此把 Sensation 看作只是「物質底」而不是「心靈底」，它是心靈活動以下底，被動底，無形式底物質。然則知識的起點是什麼呢？他說是「直覺」（Intuition），「直覺」是心靈想到事物的形相。「想像」的「想」就是創造，就是藝術底活動。一切理解或概念作用，如歷史，哲學和科學都須根據對於個別事物形相的知識，所以都必根據直覺。一切知識旣起於直覺，而直覺又是藝術或意像的創造，則一切知識都是心靈活動的產品，用不着「物」或「自然」那個概念了。直覺的根據並不是外在底眞實界，而是實用活動所產生底那種被動底無形式底 Sensations。這也可以叫做「物質」（Matter），但不是科學所謂外在底與心靈對立底物質，而是藝術創造

中與「形式」對立底「材料」或「內容」。就其純爲物質而言，它不能爲知解的對象，心靈要知解它，必須同時賦予它以可捉摸底形式。這種賦形式於物質使它成爲意像底知解活動就是直覺。直覺生概念，概念生實用活動，實用活動又生直覺，如此循環無端，歷史乃愈演愈深廣。由此可知心靈活動是一個自給自足無待外求底圓圈，我們所知底眞實界就止於此。「自然」或「外物」既不在這圓圈以內，就不能說是存在了。

克羅齊哲學的淵源如上所述。爲明白起見，我們再把他的整個系統作一個簡要底敘述，以作本篇的總結。上文所說底是它的生發史，以下就它的成形作一個平面底描繪。

心靈是眞實界的全體，雖貫整一，却可以在幾個高低有別底階段顯現。這些階段的由低而高底漸進就是生展，但這種生展不必有時間次序上底先後，而是較高一階段於理必先假定有較低一個階段做基礎，否則它於理就不能實現。就大略說，心靈活動不外知（知解）行（實用）兩度；如再細分，知又分直覺（個別事物形相的知）與概念（諸事物關係或意義的知）；行又分經濟底活動（目的在求個別底利益）和道德底活動（目的在求普遍底利益）。因此，心靈活動共分四階段，即沿四階段生展。第一階段是直覺（即藝術），是知識的起點，必須先有它而後有概念（哲學），概念是比直覺高一階段底知解活動。直覺於理必先於概念，所以可離概念而獨立；概念於理必含直覺，所以不能離直覺而獨立。這低高兩度的關係也存於知與行。我們可以止於知而不進到行，但是進到行就必先經過知；知可獨立，行必以知爲基礎。行的兩階段也有同樣底關係。我們可以只管個別底利益而不管普遍底利益，這就是第三階段純經濟底活動；但是如果顧到普遍底利益，就必同時顧到個別底利益，因爲普遍底必包含個別底，這就是第四階段——最高階段——道德底活動。經濟底行爲（有利益底）可以是不道德底（惡底），道德底行爲（善底）却不能是不經濟底（有害底）。

這四階段因爲不在一個平面上並列，所以不能認成全體心靈活動的四部份。每一階段都是完整底，具體底，眞實底；心靈在每一階段都以它的全體眞實性出現。這道理用哲學底術語來說，就是直覺，概念，經濟，道德各爲一個「具體底共相」，即一個哲學底「純概念」，是「相異者」而不是「相反」者。它們相當於美，眞，益，善四種價值。在直覺中，眞實界以美顯現；在概念中，眞實界以眞顯現，餘例推。美，眞，益，善各是眞實界的一度（Degree），在它那一度，它就表現全體眞實界，無待外求。總之，心靈除掉直覺，概念，經濟，道德四種以外，沒有其它活動；眞實界（即心靈活動全體）除掉美，眞，益，善四種以外，沒有其他性相。每一種活動或性相都各表現一度眞實界全體。

美，眞，益，善既各是一個「具體底共相」，就必是相反者的同一，必經過辯證法底生展。比如說，美與醜雖相反，却用待而有意義，不含醜概念底純美與不含美概念底純醜都是抽象底，不眞實底；它們必須綜合於具體底美概念中纔有眞實性。如果用辯證法的術語來說，抽象底美是正，抽象底醜是反，具體底美是合；美一方面包涵它的相反者——醜——一方面超越了它，克服了它；使它和自己合成一體而成爲具體底共相。眞與僞，益與害，善與惡都可例推。

由此可知克羅齊採用兩種辯證法是他所特有底，即「相異者的同一」兩個生展的程序，心靈活動的兩度四階段由此產生，這是承繼康德的理性的區分而加以糾正底；第二種是赫格爾所傳下來底「相反者的同一」那個生展的程序，心靈活的每一階段（美，眞，益，善）即由此產生。這就是說，四階段彼此相望，只相異而不相反，不以克服衝突而進展；每一階段自身則各爲一相異概念，內涵相反者，因克服衝突而達到綜合調和。這兩種生展是邏輯底（理性底）也是經驗底（事實底）。理與事是同一眞實界的兩面，理即哲學，事即歷史，所謂「歷史即哲學」就無異於說「事理雙融」，也就無異於說「眞實界的演變就是心靈活動的生展」。

心靈活動既是眞實界全體，哲學既是研究眞實界全體底學問，則哲學就是研究心靈活動底學問；如果說明了直覺，概念，經濟，道德四階段心靈活動的各別性相與相互關係，它的任務就算完全達到了。因此，克羅齊

把他的全部哲學稱爲「心靈的哲學」。這共含四部。第一部是「美學」，研究第一階段底直覺（即藝術）；第二部是「邏輯學」，研究第二階段底概念（即哲學），第三部是「實用活動的哲學」，研究第三階段底經濟活動（即經濟學與政治學）和第四階段底道德活動（即倫理學）。如此則四階段心靈活動的哲學本已完成了，因爲心靈活動全體的生展就是歷史，所以克羅齊於上述三書之外，又加上第四部，「歷史學」，研究事理生展的道理。這四部「心靈的哲學」我們另有專篇介紹，現在且把克羅齊的系統列一個表，可以使讀者一目瞭然：

克羅齊的哲學系統

心靈＝實界

知（知解）→ 行（實用）

兩度四階段	產品	價值	學問	全體
直覺	個別意像	美（醜）	美學	歷史——歷史學
← 概念	普遍概念	眞（僞）	邏輯學	＝
← 經濟	個別利益	益（害）	經濟學	哲學
← 道德	普遍利益	善（惡）	倫理學	

相異者的同一　　相反者的同一

附註：這是作者所著底「克羅齊哲學述評」一書的開頭幾章。關於克羅齊的四部要籍以及他的學說的批評，都另有專篇討論。此書及克羅齊的「美學」譯本都將由中國哲學編譯會出版。

再論建都

張其昀

自去年國民參政會以至國民大會，遷都之論一時稱盛，余曾著文釋疑，前後凡四篇，茲特彙載於此，並附地圖，以便覽觀。余在本刊第五期（三十年十二月）已有「論建都」一文，故題爲「再論建都」。又本刊第三十九期載有拙著「中國之陸權與海權」一文，亦可參證。

（一）建國規模與國都

（民國三十五年十二月二十二月南京金陵大學演講稿）

一國的首都是中央政府所在地，一切國策發號施令的中樞，也是一國適應國際環境的重心點，諸家有「畫龍點睛」一語，足以比喩首都的重要性。要建立國都必須有整個的建國方案爲其大前提，知道了建國規模的全部形勢，方可以明瞭首都的位置。中華民國憲法序言，明言憲法依據　中山先生創立中華民國的遺教，所以討論國都的地點應以　國父所著建國方略一書爲根據。建國方略成於民國十年，二十餘年來科學與技術進步宏多，國父當年所定的計劃，當然需有許多修改補充之處，但就大方針而言，是書仍是一幅建設新中國偉大的圖案。建國方略的要旨，大致可分下列爲

點，請分別說明其與首都之關係：

（一）全國性　國父最大之貢獻在確定建國的幹綫與重點。實業計劃中央鐵道系統之東方大港伊犁線，斜貫全國，打破南北畛域之見，平分全國爲兩大部分，以謀均衡發展。此綫東起杭州灣，西迄天山北路，與南京西京蘭州三大都市一以貫之，是謂建國第一幹線，亦可稱曰中央大道。此線全長三千英里，向西北延長與蘇聯鐵道銜接。將來自南京直達莫斯科，成爲亞歐大陸之主要幹線。世人以南京偏於南方，實則南京適居南北之中。

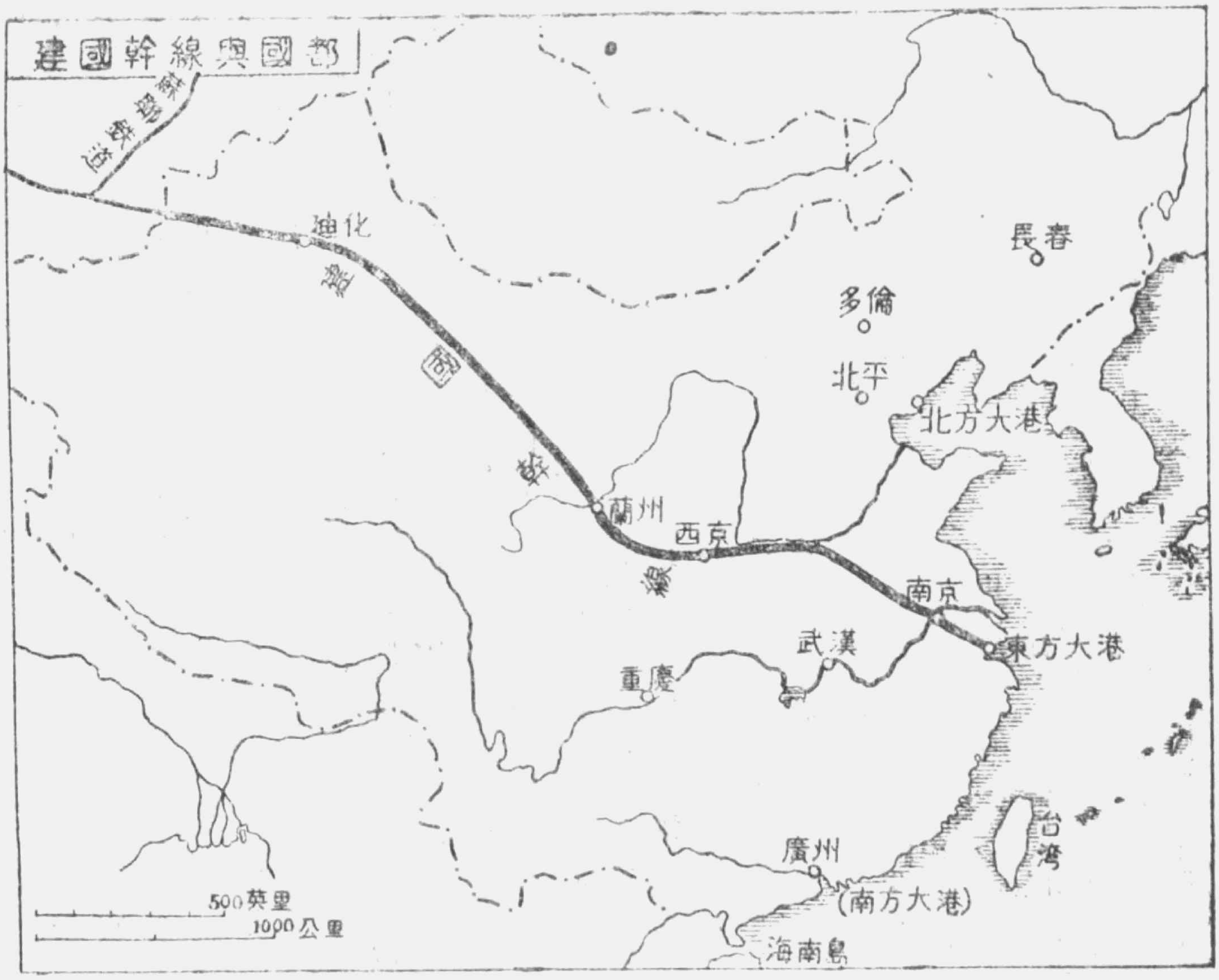
（二）世界性　世界有新舊大陸之分，中國與新舊大陸之交通均有南北二路。舊大陸之北路已見上述。今後中蘇關係極爲重要，此綫實爲溝通中蘇兩國之橋樑。其南路除原有中歐海運外，陸路自南方大港（廣州）沿桂滇二省而入印度，西迄地中海濱，又經中歐諸國直達大西洋濱，支綫南下非洲。戰時中印空航及中印公路的開通，爲貫通亞歐南路之一重要步驟，意義至爲重大。自中國至新大陸，北路爲由北方大港經多倫至黑龍江岸之鐵道，蘇聯在東北亞洲，近年積極經營，美國於戰時完成阿拉斯加公路，亞美二洲僅隔一狹窄之白令海峽。最近中美兩國取道阿拉斯加之遠北航空，猛着先鞭，爲新開闢之捷徑。此係循地球之大圜路，較之橫渡太平洋距離大爲縮短，將來渡越白令海峽之中美陸路如能打通，定可使世界形勢爲之一新。中美南路即係橫渡北太平洋之海路與空路，支綫南下澳洲。以上四大國際路綫，爲今後中國對外主要門戶，南京地形勢扼南北兩洋，兼顧三大世界港，自將成爲海陸輻輳交通頻繁之樞機重地。

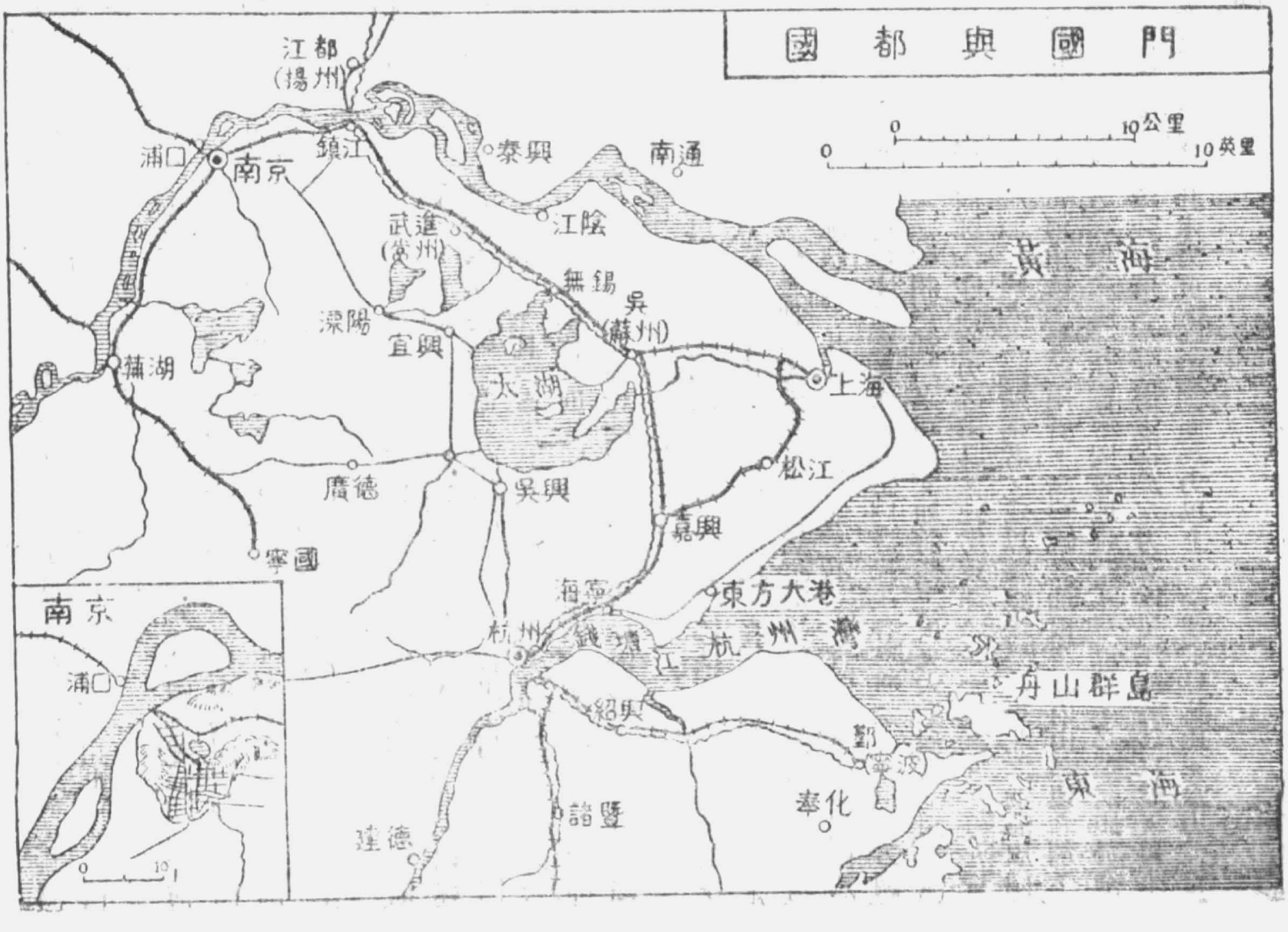
（三）水道系統　現代經濟建設以流域爲天然單位。例如美國T·V·A·制以區域設計，卓著成績，即以田納西河流域爲對象。治河工程一面防除水害：一面即以興利。水利有三，即農田灌溉，水力發展與航運之利。中國可分八大流域，即黃河，淮水，長江，粵江及東南沿海區，西南峽谷區，東北松遼區，西北內流區。此係輪廓，每區又可再分副區。長江流域人口達二萬萬，幾佔全國人口之半數，世人稱之爲黃金航路。將來三峽水力發展以後，上游水位提高，萬噸巨船可逕駛重慶，距海口一千四百英里之遙，以言航運之暢達，世界罕見其比。揚子江下游之海湖，直達蕪湖，故南京猶如泰晤士河上之倫敦，受海潮之沖洗，海都之名由此而來。西京北平皆古都，不能與南京相提並論者，其故在此。

（四）海上發展　海運之重要不亞於農工商業，美國哲斐孫總統曾稱之爲立國之四維。國父建國方略一書最富於海國思想與海國精神。我國沿岸以杭州灣爲中心，有南北兩洋之分。我人勿忘東北形勢實爲陸國海國之勝，旅大與南京可以海運通航。我人亦勿忘蘇聯於日本帝國崩潰之後，重新租借我北洋直布羅陀之旅順軍港。南洋有台灣海南二島，雄峙海上，彷如天造地設之航空母艦，足爲我國民海外發展之根據地。英美法蘇諸強之本國疆域，均未伸至熱帶區域，我國海南島全在熱帶，台灣爲北回歸綫所橫貫，南部屬於熱帶。按熱帶原料如樹膠之類爲現代工業所必需。我國擁有熱帶巨島，至可寶貴，且與南洋羣島隔海相望，有數百萬華僑生聚於此。假使以南洋六國爲一單位，則我國對外經濟關係，除美國外，其次即推南洋。東北與南洋對於建國前途關係至鉅，南京以海都之資格居中策應，實有左右逢源之快。

（五）土地利用　我國號稱以農立國，其實缺憾良多。米麥及雜糧產量之富，雖居於世界首席，而內地之畜牧，高山之森林，沿海之漁業，多未能利用新法經營，較之世界先進國家，顯然落於後塵。今後欲謀農業之健全發展，必須因地制宜，凡宜林宜牧之地，不必輕言開墾，蓋違反自然，往往得不償失。作物木材牧產水產對於國計民生各有貢獻，必須多方調劑，圓滿合作，方能收相得益彰之功用。如前述之中央大道斜貫全國，誠爲溝通農林漁牧四種生產强有力之工具，此爲首都之又一意義。

（六）地下資源　國人之論鑛業者，或以爲鐵鑛聚於東北之渤海周圍，煤田聚於燕北黃河中流之晉陝兩省，新發現之油田多在天山祁連之麓，遂倡工業前途北方爲優之說。其實中國各地資源互有短長，必須着眼於全國形勢，方能收綜合籌維之效。南方富於水力，以長江三峽爲巨擘，將來充分發展之後，其水力可達一千萬匹馬力以上，全球未見其比。水力發電


建國幹線與國都
迪化
長春
多倫
北平
北方大港
蘭州
西京
南京
武漢
東方大港
重慶
廣州
(南方大港)
台灣
海南島
500英里
1000公里


國都與國門
0 10公里
0 10英里
江都
(揚州)
浦口
南京
鎮江
泰興
南通
江陰
武進
(常州)
無錫
吳
(蘇州)
溧陽
宜興
蕪湖
太湖
上海
黃海
廣德
吳興
松江
嘉興
寧國
海寧
東方大港
杭州
錢塘江
杭州灣
舟山群島
紹興
鄞
寧波
奉化
東海
諸暨
建德
南京
浦口

稱爲白煤文明，較之煤力油力，更爲精進。鍊鋼必需之鎢錳等稀有金屬皆萃於南方。又輕金屬之鋁可逐漸代替鋼鐵用途之一部分，黔浙諸省，將來均可成爲產鋁名區。海南島以及菲律賓馬來半島之鉄產，均可藉水運之便利，補南方鐵礦之不足，台灣石油礦亦堪重視。　國父謂長江下流自吳淞至漢口，將來工廠林立，都市櫛比，爲全國精華會萃之區。蓋地處江海之交，兼採南北之長，其優越之地位誠非他處所可及。

（七）工業化　重工業爲工業之基本，鋼鐵業又爲重工業之基本。建設鋼鐵廠主要因素有四，即原料動力運輸與市場。四者俱備，最合理想，倘能具備三點或兩點，亦甚有希望。如日本之鋼鐵業以九州煤田爲憑藉，原料之鐵，大部取自我國，藉低廉之海運，以助其發展。建國方略中關於我國將來鋼鉄廠之地址已有列舉，可作南針。大概言之，長江上游之四川，長江中流之兩湖，長江下流之首都附近，南洋之廣東，北洋之渤海東西岸河北與遼寧，均可設廠鍊鋼，以建立各區域輕重工業之基本。首都之鋼鐵廠，戰前已有計劃，將來利用其優越形勢，不難在工業上取得領導與示範之地位。

（八）大都市　國父主張於沿海建設海港，新舊合計凡三十一處，每一百英里有一海港。又內地河港，水陸交通衝要之地，亦將建設新市，或改造舊城，以合於現代都市生活之需要。故市政亦爲建國大業之一。南京首都當前述中央大道與黃金航路之交點，依　國父之計劃，長江以北之鐵道網以浦口爲終點，長江以南之鐵道網以下關爲終點，而以隧道聯接長江兩岸，將來全國公路鐵路河運海運空運，均可以此爲樞紐，誠爲全國最大之重心點，規模宏遠，氣象崢嶸，于建設新中國之大業實有振衣得領之形勢。

（二）　定都南京之十大理由

（曾載民國三十五年四月二十八日南京中央日報）

在勝利還都聲中，聽到了遷都北平的論調，瞻念國事前途，不勝抱有杞憂。這些浮議和誤解如果不能使其澄清，難免不致動搖國民的意志，影響建國的核心。因此作者想把定都南京的重大理由，歸納爲十個要點，藉作撮要的說明，頗爲懇切的陳辭。

（一）美國革命的發祥地原在費府，後來定都於華盛頓，所以紀念美國國父華盛頓總統。華府郊外之佛農山，沿着波多麥河，爲華盛頓總統陵寢所在，也是美國建國精神憑依之所。　國父逝世於北平，而長眠於南京，當然有極深長的意義。首都是一國的神經中樞，對於全國同胞要有偉大的號召力。可爲建國成功的象徵者，決定是南京而不是北平。作者曾建議改南京爲中京，以紀念中山先生，同時亦爲中華民國京城的簡稱。

（二）建國方略與三民主義互相表裏，有同等的權威。建國方略實業計劃一書，成於民國十年，那時候國都明明不在南京，而　國父依然稱南京爲中國之新都，這是極可注意的。他說南京有高山平原與深水，三種天工鍾毓一處，在世界各大都會中誠難覓如此佳境。可見南京不但在中國，即在全世界，也有其出類拔萃的地位。實業計劃中關於南京都市的計劃，指示周詳，達千餘言，而於北平的前途，未嘗有一語道及。建國方略是建國的圖案，首都何在，還不夠明白嗎？

（三）揚子江之於中國，猶人身之有大動脈。首都是國家的心臟，必須與大動脈密切相依。北伐以後，遷都南京，是絕對正確的國策。試想盧溝橋事變一起，國都如在北平，其情形是不堪設想的。或謂國都如在北平，東北就可穩定，這顯然與事變不符，旅順大連威海膠州的租借，中東路南滿路的建築，以及第一次大戰前後所謂山東問題滿蒙問題等等，其時國都均在北平，可見問題決非如是簡單。迨抗戰軍興，由南京而漢口而重慶，下游和中游雖已陷敵，而有上游巴蜀爲抗戰的根據地，以西北西南諸省爲其左右羽翼，終於與強敵相持八年之久，獲得了歷史上空前的勝利。揚子江是中國經濟和人文的大動脈，已經有了事實的證明。南渡偏安陳腐之論，可以不攻自破。

（四）「山圍故國周遭在，潮打空城寂寞回」，這是唐代詩人的名句，如畫龍點睛般，指出了南京地理的特性。揚子江下流的海潮直達蕪湖而止

，故南京一晝夜間有兩次的潮汐，海都之名洵非虛語。自南京順流而下，至吳淞口二百二十英里，溯江而上，至蕪湖五十英里。因有海潮日夜沖蕩，故江流深泓，波瀾壯闊，航洋巨舶，進退自如。就此點言，南京可比於泰晤士河畔的倫敦。在北方大沽新港的疏濬，固然是十分重要，但究無法使北平變成一個海都。因此之故，南京可勝任爲太平洋時代的新首都，而北平則否。

（五）現在一般主張遷都的人，主要理由爲鑒於東北局面至爲嚴重，坐鎮北平便於策應東北。其實國父早已洞鑒及此，實業計劃開宗明義第一章便是建築北方大港，以此地爲門戶，沿灤河谷地築鐵道至多倫，以多倫爲移民實邊的總站，軍事屯墾的重鎮。這是建國當務之急，亟應設法實施。復興多倫（多倫是元代的上都）才是鞏固北防的根本要圖。國父眼光總是高瞻遠矚，以全中國爲對象，故於西北和西南亦同樣注重，於此可以看出大政治家的深慮。他的具體計劃是由北方大港通至東北，東方大港通至西北，南方大港通至西南。將來東北鐵道可經西伯利亞東北部，與北美洲阿拉斯加遙相聯絡，西北鐵道可經蘇聯直達大西洋沿岸，西南鐵道可經印度而達地中海沿岸。建國規模何等宏遠。而南京掌握着三大世界港的樞紐，成爲國防計劃的頂點，眞有振衣得領的形勢，北平絕對不能相比。

（六）建國方略中鐵道計劃最長的幹線是東方大港伊犂線，把南京西京蘭州迪化四大名城一以貫之，可稱爲全國第一通衢。此線從杭州灣到天山北麓，斜貫全國，全長三千英里，而蘭州適居於中途，對於東南海疆與西北大陸有調劑盈虛的功用。由蘭州循黃河而下，傍陰山而東，達於多倫，使西北與東北可以互相呼應。由蘭州經天水南下，直達重慶，可使西北與西南連合爲一。這些大道乃是建國絕大的經緯。談中國的國防無疑以中蘇關係爲其眉目。中蘇邊界從圖們江畔起，迄於帕米蘭高原，縱覽大勢，便可深識蘭州之地位。海有金陵（南京），陸有金城（蘭州），此即海都陸都之說所由起。二金線是國防上最大的幹線，好比全身的脊骨。它是亞洲大陸與太平洋陸權與海權匯合溝通的津梁。

（七）中國與南洋之關係，過去亦缺乏眞切的瞭解。南洋包括越南暹羅緬甸馬來東印度菲律賓六國，其地理形勢可以自成一個單位。由中外經濟關係觀之，除美國外，南洋是最重要的區域。在抗戰之前，民國二十二年的統計，中國對外貿易以國別計算，美國第一，約佔四分之一，南洋第二，約佔六分之一，日英諸國尙居其次。再來看國際投資，南洋華僑在南洋六國的投資總額，據民國二十九年估計，達美金五十億元，超過了列國在中國投資的總數。南洋雖非中國領土，但其重要性的確可與東北相提並論。台灣海南則二島爲祖國與南洋之聯鎖，其形勢亦無待論。定都南京方可兼顧東北與南洋，有左右逢源之快，無顧此失彼之病。

（八）建都是百年大計，應爲未來之發展着想。戰前南京人口已達百萬，將來增至三四百萬以上，亦意料中事。考英京倫敦發展之歷程，以水之供給與交通電化爲都市擴張二大關鍵。南京濱臨長江，水源自無缺乏之虞。現在城內用水，係由江心洲來江東岸，，用水管引至清涼山上之水塔，經過沉澱及沙濾等手續後，分佈於各街巷以供需要。南京電廠用煤，因舟車輻輳，煤價不致過高。將來三峽水力充分發展以後，可達一千萬基羅瓦特，爲世界無比之偉大力源。南京藉電流之傳導，適在三峽電力網範圍以內，廉價電力之應用，可爲首都市民造福無量。就水電設備言，南京完全符合於建都的條件。

（九）新市政之目標有三，曰美麗如雅典，新穎如飛機，方便如旅邸。新市政之要素亦有三端，一爲設立市中心，以爲鐵路公路及空運之總站，必要時可敷設地下電車以免擁擠。二爲商業區，其周圍環以公園及住宅區。三爲工業區，應使其離城較遠。新都市之趨勢，在使工人散居郊外，度其半農半工之生活，倘有新式交通工具，城鄉往返自極便利。總之現代都市須有廣大空間，首都爲中外觀瞻所繫，尤須有發展的餘地。南京稱爲世界第一大城，試以鼓樓岡爲中心，以雨花台爲終點，畫一半徑三英里的圓周，是爲過去的南京城廂。其次以長江東岸之大勝關爲終點，畫一半徑八英里的圓周，在陸上大致與明代的外郭城相平行，鍾山燕子磯與對江的

浦口以及江心洲八卦洲等都包括在內。再擴而充之，以秦淮河上流之秣陵關爲終點，作一半徑十五英里的圓周，如是則古來金陵的名勝史蹟，如湯山，棲霞山，寶華山，方山，牛首山等，都可列入大首都的範圍。這眞是天造地設的美景，將來都市建設次第完成，不難成爲全國的模範市。南京夏季苦熱，但如果有好的設計，儘量展拓江岸與修飾山林，定可開拓出無數較爲涼爽的地段，至於江南春色自非燕地風沙所能比。

（十）有人以爲南京距離上海太近，政界風氣難免不受上海都市繁華的影響。這種對於都市文明物質文明的疑慮，是我們所不敢苟同的。銳意獎進工商，提高生活水準，是我國既定的國策。國父主張應在中國造成幾十個上海，對於長江沿岸港埠的建設尤爲注重。他以爲「將來導江工程竣工之後，大江兩岸必將成爲實業薈萃之區，東起海濱，西迄武漢，河港商埠隔岸相望，街尾相隨，非奇異之事也」。這種思想在實業計劃中隨處流露，例如北方的天津也是上海的流亞。首都與上海的關係正如華府與紐約的關係。紐約是世界最大的都市，人口七百萬，第一流心智往往卜居其地，革命的思想，和創造的技術，類多發源於此城，紐約又是美國的報業中心，反映着全國進步的輿論，所謂「美國之聲以紐約鳴」，其影響不但限於國內，而且波及世界。我們對於上海也只有不斷的督促其進步，補偏救弊，舍舊圖新，使其成爲東方的紐約。如是對於首都定有相得益彰的妙用。我們處於一個全新的時代，必須抱有新觀念新標準，作一番新準備新努力，先要認識了南京新首都的眞正價值，對於建國偉業才能運此樞轂向前邁進，使其發揚蹈厲，凌駕歐美。

中國歷史上有陪都的制度，往往因應時勢，設立陪都，以爲輔弼首都之計。現在西京和重慶均已升爲陪都，將來斟酌國情，不妨再爲添設。但是首都是全國發號施令的中樞，其地位當然超越於陪都之上。至於一時複雜的政象，政府自應集注精力，以圖消弭解決之方。但這些有時間性的問題，往往時過則境遷，斷不致牽涉到建都百世千秋的大計。

× × × ×

（三）南京乎？北平乎？

（曾載民國三十五年三月二十八日重慶中央日報）

昨日上午國民參政會第四屆第二次大會第九次會議，一部份參政員提出遷都北平的臨時動議案，經會議公決交付審查。建都問題是建國根本問題之一，其利病得失影響深遠，必須多方研究，詳慎探討，作者願乘此機會，假本報篇幅，披瀝所見，藉供各位參政員及全國同胞的考慮。

曾經有人說過，美國南北戰爭以後是鐵路時代，第一次大戰以後是公路時代，第二次大戰以後是天路時代或空運時代。討論建都問題務須針對時代。空運時代的國都最適合的條件是一個立體的城市，最好是一座靑山繞郭的山城或是巖層堅厚的巖城。這一次抗戰，重慶不屈不撓的精神已經照耀於全世界，重慶精神至堪寶貴，而重慶山城的形勢，適於空防，也是不可磨滅的事實。古人稱金陵的勝概，所謂「鍾山龍蟠，石頭虎踞」，便是說明南京是立體的。南京城垣依山而築，城內如鼓樓崗等崗陵錯落，合於新時代的需要。北平城內的深鑽井到了幾百英尺的深度還不見有巖層，這是莫大的缺點。地下隧道不僅爲防禦空襲，在平時亦極爲重要。新都市的建設第一是交通問題，人口百萬以上的大都市，市內長距離的運輸，莫好於倚重地下道，使地面交通不致過分擁擠。試看美國紐約皮士頓諸城的地下電車何等造福於平民呀！南京是山城，倫敦是巖城（倫敦亦如紐約有地下道開密於機杼中，）北平不能與之相提並論，這是第一點。

現代是一個高速度的時代，速度的競爭便是爲爭取時間，「寸陰是惜」，就是新國民的實訓。節省時間一方面爲減輕費用，一方面爲增進效率。國都是一國的政治中心，全國人民都要到首都來開會，來觀光，他是全國最大的會堂。我們要替全國同胞着想，在那裏設立大會堂最爲經濟，那就要注意到兩件事實。第一揚子江流域人口二萬萬幾居全國半數，顯然是全國重心所寄，嶺南海南的人往北走，河北塞北的人往南來，大家感覺方便。第二以運費計，海運最廉，內河航運次之，鐵路又次之，公路最爲領

費。南京是沿海和內河航運的交匯，也是南北鐵道幹綫的樞紐，講到集散的便利，時間的經濟，自非北平所可及，這是第二點。

中國經過百年來長期屈辱，兩次中日戰爭，兩次世界大戰，國民撫今追昔，痛定思痛，都想診斷中國病原之所在。據作者的觀察，一言以蔽之曰「海病」。滿清入關由於明代中葉以後海權廢弛，倭寇侵凌，東南糜爛。明初赫赫一時的海上經營，自遷都北平以後半途而廢。中國海權衰落之時，正是西方海權勃興之時，於是中國在世界舞台上落伍了。百年來的不平等條約，如江寧條約，辛丑條約等等，何莫非船堅砲利威脅之下的城下之盟。這次美國租借法案，中國所得的軍用品還不到總額百分之一，這固由於聯合國的戰略使然，也未始不由於我們無法打開一個沿海港口。再說蘇聯為什麼重新要求我旅順大連呢？這還不夠令我國民深長思索嗎？竊謂國父遺教其枝節之點儘可修正補充，惟於大經大脈主要綱領，却不能輕易動搖。 國父建國方略實業計劃充滿着海國精神，其精義所在卽為使我久患海病的中華民族向着太平洋呼吸一口新鮮的自由的空氣。我們切莫以南渡偏安的舊觀念來衡量代表海國思潮的新首都，這是第三點。

北平不也是近臨渤海，可以充作海都嗎？但這裏實有甚大的區別。揚子江稱為黃金航路，艨艟巨艦首尾相隨，北平不足以語此。南京擅南北兩洋的中樞，北指遼海，南下嶺海，北平就偏於一隅了。最大的關鍵在於一八九八年以後旅順軍港操之於人，渤海門戶為人封鎖，現在戰事雖已結束，渤海尚未恢復自由，舉世注目，不忍多論。作者以為中國的前途務須本着 蔣委員長「以不變應萬變」的方針，任重道遠地前進。戰時以勝利為我國不變的方針，今後要以和平為堅定不移的方針，不惜千方百計以求達世界和平之目的。要達到這個目的，應從教育外交經濟三方面同時並進，信心絕對不可動搖，關係國本的國都也不可輕易動搖。

去年十月間美國前任參謀總長馬歇爾將軍發表了一部長達十萬言的報告書，把國防歸納為兩句話，卽「訓練全國青年以建立國軍的制度，獎勵科學研究以奠定國防的基礎」，言之甚為剴切詳明。沒有青年軍事訓練，沒有高深學術研究，決無國防之可言。就外交言，美國蘇聯英國及印度為環繞中國維護遠東和平的四大支柱，我們務須認識環境，不偏不倚，運用聯合國的組織，來消除疑慮，促進邦交，態度必須誠懇，方法尤貴審慎，一刻不容鬆懈。在經濟方面， 國父明白昭示，要把被裁百餘萬的軍隊，分佈於灤河谷地，（跨熱察冀三省）從事於農礦林牧的墾務。這次戰後我國被裁之兵不下五百萬之衆，更應當遵遺教，妥定方案，在邊疆各地，移民實邊，從事生產。察北多倫是元代的上都，明初的開平，也是 國父所指示東北和西北移民屯墾的門庭重地。我們要把目光放遠些，要從北平推進一步，來實行 國父所倡導的新多倫運動，努力於邊疆的發展，以增進世界的繁榮，才是求國內和平國際和平最明確的南針。

長安洛陽古代的繁榮，只剩了平原落日，古木寒烟，渺乎不可復迹了。惟有近千年來的北平故都，宮殿文物完好無恙，都市繁華流風未泯，這豈但是中華民族最可寶貴的遺產，也是全人類所可共享的遺產，其重要性可比於歐洲的羅馬。我們要把北平開放為世界的公園，為全世界人士所欣賞贊歎。北平是東方文化中心，一個藝術中心，一個科學研究的中心。這是和平的宮殿， 希望全世界人士都能愛護北平，不要讓他成為一個軍事目標。假使國人以為西北與西南已有西京與重慶兩處陪都，東北部也應有之，作者深表同情，其地點似應在燕山長城一帶另為物色，完全依據新市政的原理，來創造一個嶄新的陪都，以與灤河谷地的墾殖事業相配合。新陪都應該着重經濟建設，四川盆地關中盆地和渤海周圍之地，都有特殊的形勢，值得特別注意。總之，目前北方大局應以全國的聰明才智，運用種種力量，以期消弭危機。但國家的政治中心，必須顧到整個的國度，不可輕議遷都，影響於國家百年大計，大雅宏達諒不河漢斯言。

（四）　金陵與錢塘

—（曾載民國三十六年一月五日杭州東南日報）

杭州是足與南京分庭抗禮的名都。北宋歐陽公有美堂記有云，「四方

之所聚，百貨之所交，物盛人聚，爲一都會，而又兼有山水之美以資富貴之娛者，惟金陵錢塘然」。南京城是海潮冲流所及之地，故稱爲海都，杭州古來也是一個海都。歐陽公所謂「環以湖山，左右映帶，而閩商海賈，出沒於波濤浩渺，烟雲杳靄之間，可謂盛矣」。南宋定都杭州，海洋交通是一重要因素。當時羅盤針已經發明，海運之業大盛。杭州與寧波泉州廣州稱爲四大商港，東至日本朝鮮，南至爪哇斐律濱，西至印度波斯阿剌伯，這些海外諸國，都可航海來華，以逕達臨安都城。追溯往史，令人興奮。「山圍故國周遭在，潮打空城寂寞回」，表明了南京的地理特性。「樓觀滄海日，門對浙江潮」，又生動地把杭州精神標榜出來。

中華民國的創造者　孫中山先生，是一位深明空間觀念而又富於歷史意識的人。陳同甫所謂「開拓萬古之心胸，推倒一時之豪傑」，正可形容開國時代的新學風。　國父的滿腹經綸，是要恢復中華固有的光榮，並開拓其無限的前程。他的主張要以南京爲國都，而以杭州附近的杭州灣爲中國的國門。從建國方略看起來，金陵與錢塘依然是互爲表裏，爲中國最輝煌的兩座名城。從國門到國都，形勢何等壯闊，直使我們感覺「振衣千仞岡，濯足萬里流」的膝概。

誰都知道，近百年來上海是中國對外貿易的最大門戶，杭州市場相差遠甚。上海才是中國的國門，杭州何足以語此？但　國父確是主張把國門移到杭州一帶。他理想中的東方大港，是東方的紐約，太平洋西岸的頭等商港。東方大港地址在杭州灣北岸乍浦與澉浦之間，這是杭州的外郭，也可說是杭州的新生命。他又計劃從杭州灣起直達天山北路建築一條長達三千英里的鐵道幹綫，把南京西京和蘭州三大都市都同條共貫起來。這條鐵路可稱之爲建國的中央大道，而東方大港就是中央大道的正門。這是一種新的創造。

凡是具有世界眼光的人，都可承認　國父的主張是極有理由的。因爲上海位於黃浦江沿岸，是一個河港，黃浦江只是一條支流，航路較淺，不能容納新式大洋輪船。美國第一流的航洋巨船，駛抵日本神戶以後，便直接南下香港，中途不在上海停泊。在戰前已經如此。原因是這些優秀的大輪須有深度四十英尺的海港方能進口，而上海港在高潮時水深亦只三十英尺、所以無法成爲頭等的世界港，以適應新時代的要求。　國父遠矚高瞻，在杭州灣北岸乍浦澉浦間尋出一個天然良港，水深達四十英尺，他主張即在此地建築東方大港，其港埠規模之大，要以美國紐約港爲標準。這些都是天定勝人的事實，不容以感情意氣來變更的。

東方大港的開闢應爲上海所歡迎，因爲這樣使上海工商業進步更有希望。兩者的關係好比日本的大阪和神戶，英國的曼徹斯德和利物浦，可謂相得而益彰。大阪是河港，神戶是海港。神戶是日本國際貿易的門戶，大港爲一沿海航路的中心和最大的工業中心。神戶開港以後，大阪更是隆隆日上。同樣情形，利物浦是曼徹斯德工業區的吞吐口，也是攜手並進。東方大港的計劃，彷彿掩飾了上海的光輝，但稍加思索，便知道海運發展的結果，中外經濟關係更加緊密，一定可以增進上海的繁榮。

以建設求和平，是建國時期惟一方針。　國父建國方略中謀國的經綸必須一一促其實現。南京是首善之區，中央政府所在地，杭州灣是面對着太平洋的門庭重地，上海可以繼續保持經濟首都的地位，如鼎三足，來堅固建國的基礎。果如此，歷史上金陵與錢塘旗鼓相當的形勢，依舊可以照耀於中外。將來杭州的商業區，決不限於浙贛湘桂等路沿綫各省，凡黃河上游及長江流域各省都可經由東方大港出海。錢塘江大橋必可成爲溝通南北極有生氣的衢道。南宋時代盛極一時的杭州海都，不難以新姿態出現於世界舞台。

國父常謂其生平主張所以格而不行，由於國人不能充分瞭解其意義。自知不明則信道不篤。民治的力量寄託於人民，我們不能事事仰賴於中央，而當猛着先鞭，集合地方的力量以充實中央。如上所述，東方大港是杭州的新生命。東方大港的開闢，浙人所負責任應該最重，將來築港完成，浙人所享的幸福自亦最多。當此憲法頒布建國肇始的時機，作者特別提出這一個問題向我兩浙及東南一帶關心國運的人士，作爲商討之資。我們要

根據 國父遺教的指示，以民國主人翁的的地位，實事求是地，把中國國門建立起來。在杭州的學術界和言論界不能以地方色彩來拘束自己。我們既然置身於國都之前，立足於國門之上，應以精神力量與時代相配合。學府要自勉爲全國性的第一流的學府，言論事業等等，也要自勉爲全國第一流。誦「樓觀滄海日，門對浙江潮」之句，我們不能不有任重道遠的自覺，和參預建國的準備。

再論歷代建都與外患及國防之關係

賀昌羣

民國二十四年我在天津益世報史學副刊第十四期發表一篇論這個題目的文字，當時是嘗應該刊編者吳晗先生之約，吳先生以爲那篇文字定會引起各方討論，我倒以爲未必，因爲那時政府已南遷，這問題事實上已過去了。

抗戰中，許多報章雜誌亦曾熱烈地討論過建都問題，今日雖復員，這問題依然切迫的存在着。那些討論的文字，我不遑整理，現在只重新加重我從前的意思。書生之見，明知難有補於事實，但本其所知於古者以觀今，未始非其本分。歷史上有許多現象是依着客觀的條件而產生一種連續性的，歷史學者便須在這中間尋求其因果，從而解釋之，以明其是非得失。在今日世界各國國家民族的思想尚未冲淡或消滅的時代，這篇文字不論在任何形式的政府之下，作者都可以有理由提出來作爲國人參考。

近代言首都與國防之關係者，未有不承認Carnish之說，氏著The Great Capitals, an Historical Geography，詳考世界名都之歷史而得一原則，謂一國首都的地位，當與敵人侵略的方向相針對，必在國防第一道防綫之內，因其近敵，平時便於應付，戰時便於調度，且不欲示弱於人。（按Carnish之說，明人朱健「古今治平略」中古今都會條，解釋成祖定都北京之意，亦嘗倡此說，可謂千古不謀而合）。根據此說，我們試看中國歷代建都，凡是聲威烜赫，國運綿長的朝代，首都莫不在國防第一綫內，因其舉全國之力集中於此，「首都作要塞，天子守邊疆」，使敵人不敢正眼相覷，如漢唐之都長安是。凡國都不在國防第一綫內而躲在內陸腹地的，多半國力衰弱而爲異族所侵凌的朝代，如光武之都洛陽是。那末，我們今日的國防綫在那裏呢？在沿海七省的海岸綫麼？海岸綫是要有強大的海軍支持，我們現在僅僅由損賠而來的海軍，祇能爲內戰之利用，豈能希望其爲國防之保障？所以我們的國防第一綫，並不在沿海七省的海岸綫，那一向是帝國主義經濟侵略的第一綫，我們的重要工業區應該在那裏，工業區與國都的意義顯然不同，國都至少要具有軍事，政治與外交的價值。本月報載中央社南京十九日電胡適之先生對於國都的談話，他說：「世界現已進入新的科學時代，飛機與原子彈應使吾人修正原有之空間觀念。以言中國國都，北平南京均無不可，而歷史上各朝建都之利害成敗，並無多大參考價值」。又說：「政府是否有此一筆龐大經費，以爲搬遷之用，北平是否有足夠房屋，容納政府各機關，均值考慮。」（據十一月廿日大公報）適之先生是思想家，他不做思想的事，近來在報紙上提倡考證，似乎驕傲着流離轉徙的人，但考證就須得承認歷史，他更是一個有「歷史癖」的人，他却說「歷史上各朝建都之利害成敗，並無多大參考價値！」這句話斷根兒把他自己的「歷史癖」一筆勾消。飛機和原子彈，豈僅能毀滅一個國都，也可能毀滅整個世界，他的顧慮不是太周到了嗎？

國都的意義，不在戰爭爆發玉石俱焚之後，而在戰爭爆發之前，在如何敏捷地運用政治外交軍事的機變，而儘可能消弭戰禍於無形，在如何佔得機先。適之先生從前曾說黃河流域文化上最大的敵人是那寸草不生的黃土層（Locss）。要征服黃土層非傾全國的人力物力財力不可，漢唐之經營兩京，三輔，三河，可以爲證。晏陽初先生們在定縣實驗教育的結論是「愚，弱，私，」這是受黃土層所引起的天災人禍之賜。黃河流域的一切

，都是人爲，漢唐的長安洛陽，元明淸以來的北平，就是一個人爲的都市。中國如果不能統一，南方不得北方的煤鐵，北方不得南方的錢糧，中國固不能立國，任何一方亦不能獨立存在，南北自古是相依爲命的。至於遷都的經費與北平的房屋，不値得討論，我們能說人反正要死的，何必吃飯，何必工作嗎？建都是原則問題，遷都是時間問題，明太祖想遷都燕京，到成祖才實現呢。以下再申說我的看法。

中國雖有海岸綫，而中國從古至今是一個大陸國，國防第一綫至今仍應在大陸。歷史告訴我們，幾千年來敵人侵略的路線，先由西北而東北，從甘肅起至遼西止，沿萬里長城的八省邊境，才是我們的國防第一綫，現在的重心，尤在東北與西北。自周秦以來，中國的外患即由西北漸轉而東北，歷代建都亦隨著由西北而東北。趙甌北以爲這是地氣之轉移，（廿二史箚記卷二十長安地氣條）而不知實爲外患之反應。宗周都於鎬（今西安），因爲當時河套以東今山西之地，尙有許多非周民族的部落據河爲限，不足爲周之大患，惟獫狁最强，其根據地在今陝西西北邊境，實爲周之勁敵，故詩小雅六月有「薄伐獫狁，至於太原」，太原今陝西固原，（非山西太原）這帶地方當今寧夏與靈州之間，地勢較平坦，爲當年獫狁遊騎出沒之地，故周必都鎬京始足以制之。及幽王爲犬戎所弒，平王東遷洛陽，退守中原，威力已不能及於邊遠之地，至春秋之世，戎狄猾夏，始有齊桓公的尊王攘夷。自此以後，凡遷都或建都於洛陽的朝代，都是塞北異族强盛，漢族漸衰的時代。

秦起於戎狄之間，都咸陽（陝西今縣），當時東胡强而月氏盛，而爲秦之大患的，則爲介於東胡與月氏間的匈奴，匈奴卽獫狁譯音之轉，太史公始統一其譯名，始皇使蒙恬將數十萬之衆，（此據漢書，史記作十萬，）北擊匈奴，始得收復河套以南之地。可見秦都咸陽，在國防上當針對匈奴之侵略。（秦漢之間，匈奴的集中地龍城，在今外蒙古三音諾顏土拉河與色楞河之間，當長安之直北）。漢高帝初欲都洛陽，因婁敬張良之說，乃都長安。婁敬的理由，以形勢與經濟兩將論，長安皆較洛陽爲勝。蓋秦漢時關中水利修明，舉國家財力物力以赴之，鄭國白公二渠可溉田四萬四千餘頃，又有八川（灞，滻，涇，渭，酆，鎬，潦，潏）分流，川渠有利而無害，其南又可轉漢中巴蜀之粟以濟其緩急，農村經濟，自較中原爲發達。這全是人爲的繁榮，故史記特書河渠，漢書特志溝洫，何等看重水利。至於軍事上匈奴爲漢之唯一勁敵，自高帝困平城（今山西大同），匈奴勢力，一直侵至今山西南部，而洛陽爲四戰之地，進不足攻，退不足守，婁敬所謂「非德薄，勢弱也，」故高帝放棄洛陽而都長安，爲西漢國防上一個很大的關鍵。漢初，匈奴多從隴西，北地入寇，烽火通於甘泉，尤不能不建都長安，武帝時匈奴侵略路線雖逐漸東移，但四將軍出雁門、定襄、代郡、上谷，（今綏遠及河北山西之北境），從東面驅匈奴勢力西遁而後，「漢南無王庭」，這帶地方已少有大規模的寇掠。東漢光武建都洛陽，爲的經赤眉之亂，長安宮室蕩然，而光武一意致力於內政，欲休養生息，諸將又多南陽人，此爲當時定都洛陽的主要原因，當時雖有杜篤等之譏論，奈何終莫能勝士摽等偏私之見。今日主張仍都南京的，不知是不是亦多「南陽人」呢。光武的遷都既有偏重內政的意思，對外武力準備，自然不甚積極，故南匈奴歸降，光武卽使之內居西河、美稷、（今綏遠、內蒙古鄂爾多斯一帶），又置其諸部於北地、朔方、五原，代郡等地，以爲可以扞禦北匈奴，減少國家對外的精力，不料同時東方的烏桓鮮卑，西方的羌人，却漸乘時而起，不到百數十年，遂有五胡之亂，長江淮河之北，非華夏所有者垂二百年。

李唐復奠都長安，其時突厥、吐蕃、回紇的根據地皆在西北，終唐之世爲切身之患，軍事上不能不建都長安。唐代東西陸路交通頻繁，貿易及於葱嶺以西諸國，商業上長安亦宜爲首善之地，所以唐之亡，不亡於外患，而亡於藩鎭之割據，未始非定都長安之故。但藩鎭之割據，却又起因於外患，此點容下文再論。唐以後，便沒有再建都長安的了。這有種種原因，簡單說：（一）漕運阻塞，加以唐以來關中水利失修，永徽中鄭白二渠灌漑不過萬頃，大曆初減至六千頃，地利耗，人力散，欲求如秦漢之富饒

，已不可得。（二）海上交通逐漸發達，天山南北路陸地交通中斷，長安的地位已遠不如前。（三）東胡民族日强，長安有鞭長莫及之感。

因此，趙宋承後周之舊，建都大梁（今開封），雖亦襟帶河淮，不失爲宅中圖大之勢，但其地平曠，無險可憑，要與洛陽相等，可以保守而不足以進取，終非國防第一綫，所以宋雖有一百六十餘年，而受東胡侵凌，日在吞聲忍辱中苟延殘喘。自此以後，遼金勢力漸彌漫於黃河流域下游之地，卒至入主中國，建都燕京，元明清三朝相繼定都於此，垂八百餘年。這八百餘年中，蒙古民族的勢力一度澎漲，但不逾百年於卽瓦解，其餘東胡民族占其半。可見當日北京的地位，東北可以駕馭東胡，西北可以控制蒙古，正在國防第一綫之內。

明初，太祖建都南京，因東南財富資養便捷，同時東南沿海數千里尙有倭寇爲患，此皆爲權時定都南京原因之一。太祖晚年，知久都南京之非計，頗欲遷都而未成。成祖靖難之後，立卽定都燕京，以天子坐鎮，蒙古人終不敢越長城一步，而太祖成祖宣宗三朝，皆能大舉北伐，蒙古人遠遁。假如成祖當時不遷都，九邊不以重兵鎮衞，則蒙古人的勢力，不待正統時瓦剌也先之入寇，嘉靖時韃靼俺答之入寇，而黃河以北早作第三次之南渡了。雖然，明代之建都燕京，原爲嚴防蒙古，蒙古却不會捲土重來，而不意通古斯民族從東北入關，竟取明室而代之。所以國都在國防第一綫，必然迫使執政者修明內政，警惕强鄰，眼中「無敵國外患者，國恆亡」。

綜上所論，可知建都長安的朝代是西北塞外民族强盛的時代，種種國防上的規畫措施，皆便於制敵，種種有關民生日用的建設，政府才能劍及履及的實施。北方是民窮財盡了，民智太低了，非有中央政府的全力推動，不能挽救普遍天災人禍的危機。南北譬如兩兄弟，一個赤貧了，一個雖差够衣食，亦不能坐享安寧，必須設法使赤貧的也差够衣食，然後自己也才可保全，中國也才能統一，這是作者寫這篇文字的基本意念。再看凡是建都於汴洛或偏安於江左的朝代，其國力皆不足以對外。建都北平的朝代，是東胡民族强盛的時代，北平處於國防第一綫內，最近於敵。九一八以後，敵人的侵略路線是從東北而來的，今日强敵雖除，而東北九省與朝鮮，却又成了東方的巴爾幹，太平洋的火藥庫，可是，我們國都却遠遠的偏安於江南。這話，在我心中絲毫不存有任何「假想敵」的意思，我只說明古代建都與國防的關係，今日中國只有睦鄰，才可圖存，睦鄰必須濟於運用政治外交軍事的機警，才可消彌戰禍於無形」。

從國內的政治經濟地理方面說，河北自古爲有識之士所重，宋晁說之嵩山文集卷二朔問條說：

有天下者，得河北則得天下，失河北則失天下。凡有國者，得河北則立，失河北則亡。其國雖不正，而得河北則强，其國雖正，而失河北則弱。其國雖無道，而得河北則强，其國雖不至無道，而失河北則弱。

古所謂河北，指今日河北全省，河南山東北部一帶而言，唐杜牧之曾說：河北視天下猶珠璣，天下視河北猶四肢，亦有晁氏之意。我們如果用秦以後歷史的事實來證晁氏的話，郡河北所佔的地位，眞是一段成敗得失之林。秦之天下，以得河北始，以失河北終。始皇二十六年滅齊滅魏，遂兼天下，及陳勝首事，項羽渡河，當時所謂河北軍者爲秦之勁旅，鉅鹿一役，羽九戰大破之，秦帝國便從此崩潰。楚漢相持於成皋之間，漢使韓信越今山西襲河北取齊，擣楚之背，項羽遂進退失所，楚漢之成敗遂由此而定。光武爲更始所迫，避居河北，乃立營鄴陽，以畜河北精銳，終以幽燕兵中興漢室。袁紹按劍揖董卓而奔冀州，連盟東諸侯，卓之勢力，因此瓦解。袁紹復挾冀州之衆以威脅曹操，官渡一敗，操遂據有河北，統一黃河流域。永嘉之亂，劉淵、石勒、汲桑輩飛揚於河北，西晉遂亡。東晉如桓溫、劉牢之、劉裕傾國經略中原，而溫敗於石門，牢之敗於鄴，裕不守關中，竟不能成恢復之功，皆以不得河北之故。前秦苻堅以取燕之慕容暐而統一中原，肥水敗後，以被拒於燕之慕容垂而亡。隋文帝以后家之勢，竊國篡周之謀，而慮尉遲迥在相州，擁有河北之士，終未敢發，及遣韋孝寬取迥而殺之，奪相州之勝，故取周如摧枯拉朽，遂滅陳統一南北。煬帝遊幸江都不返，楊玄感、李密倡亂於襄陽，王須拔、歷山飛寇掠於燕趙，煬帝

會不得一抔土以自殺，寧論隋宗之存亡。唐興五年之久，最後平定河北，殺劉黑闥，始統一天下。安史之亂，「漁陽鼙鼓動地來」，演成了一幕曠古絕今的風流悲劇，史家一向將這悲劇的責任全歸咎於明皇之過寵安祿山，其實都歸結於一個河北問題。此意甚繁，不能詳說。約略言之，自初唐至於玄宗之七八十年間，長安的中央政府因集中全力對付西北的突厥、吐番、回紇，乃疎懈了河北，以至迫着放棄了隋煬帝唐太宗數度苦心得來的遼東。例如唐之府兵六百餘所，而在河北者不過三十，關中便佔二百六十一，（此據唐兵志，陸贄傳言八百餘所，在關中者殆五百。這是考府兵的問題，今不備論）。史家認此爲「居重馭輕」之意，實即以重兵鎮衞國防第一綫的首都，以應付西北塞外的强敵，而不知慮深於此者，常失於彼，所以釀成了河北胡人集團勢力的坐大。安祿山是一個能「通六蕃語」的營州柳城胡，他的智能，他的資望，都足以領袖羣胡，玄宗以平章居之英斷，豈不深知欲保河北必利用祿山。但這個政策與唐的宰相制度是衝突的，唐宰相須用儒臣，其人必先爲邊府有戰功而後始得入朝拜相，故張九齡謂「凡不歷都督刺史，不得任侍郎，列卿不歷縣令，不得任臺郎」。（唐書卷一二六本傳）安祿山之進，最初是由於李林甫之忌儒臣以戰功拜相而奏已位，安祿山之終被楊國忠排斥，是由於惟恐祿山本人之入相。於是安祿山在玄宗的政策與宰相制度的矛盾中進退失據，他原是一個不平常的胡人，具有內外深厚的憑藉，他焉得不反！安史亂後，祿山之黨李懷仙、李寶臣、田承嗣等分據河北，成爲藩鎮之割據，河北便不復爲唐所有，大唐帝國之分崩，自安史之亂，河北之失始。唐以後，河北與中國歷史之關係，都可以由此例推之。

爲什麼河北這樣重要？這是一個比較複雜的地理常識。河北南連山東半島，擁抱着渤海灣，有魚鹽之利，東北通遼東、朝鮮，西北總綰長城內外之地，遙領新疆，據徐旭生西遊日記，至今內地與新疆的商業往來，主要的路綫還是從張家口到寧哈或叶魯番的駱駝路，少有從甘肅出玉門陽關了。而北西塞外的馬羣，又多集中於河北，故古來「三郡烏桓（遼西、遼東、右北平）爲天下名騎」，（魏志卷三十烏桓傳語）古代的馬隊，就是現代的機械化部隊，誰的馬多，誰的騎精，就可操必勝之算，這是歷來軍事上北强南弱的一個主要原因。安祿山之迅速攻陷兩京，回紇之迅速擊敗史朝義，皆由於騎兵致勝。現代戰爭雖已少用騎兵，但在中國北方的原野，騎兵還是具有最大的作用。

關於北强南弱，我還有一個解釋。歷史上每一度的大戰爭，必一度的北人南進，每一度的和平，南方的文化必一度的北上，便是說，戰爭是北方征服南方，文化是南方征服北方，英國的歷史如此，歐洲的歷史如此，中國的歷史也是如此，今後歐亞二洲的歷史，恐怕也是如此。北地苦寒，生活難，往往以戰爭求生存，「衽金革，死而不厭」，故尙勇鬥狠，質勝於文；南方和暖，生活易，太史公所謂「江淮以南，無凍餒之人，亦少千金之家」，故文化較優，然文勝於質，則成纖弱，所以怯於戰爭，而在和平中求進取。以長江流域對黃河流域而言，則前者爲南，後者爲北，以西伯利亞、蒙古對黃河流域而言，則前者爲北，後者爲南，這裏所謂南北的意思在此。建都北平的意義也在此。

有人說，現在帝國主義侵略中國的大本營在長江海口，二十世紀的世界大戰場在太平洋上，所以南京的地位正處於國防第一綫內。須知帝國主義在長江及沿海口岸的勢力，是以兵艦爲後盾的經濟侵略，中國的國家財政不能不與帝國主義的經濟勢力相勾結，所以政府遷都南京，無寧說全因國家財政的關係，絕不能以國防爲理由。然而東南爲全國經濟重心，近古以來已然，非始於現代，那末，國家財政與國都的關係，何嘗不可以分離。孫中山先生的主張建都南京，也必須在建國大綱的計劃完成之後，中國四境的鐵路網築成，有了强大的海陸空軍，在太平洋上自已有獨立的防禦力，那時南京自然是理想的國都，但如中國眞有了這一天，便有了資格在太平洋上爭海權，那時與中國爭霸的，必不會在大陸，而在太平洋之任何海岸了。但是看眼前中國政治之低能，社會之反科學，內戰之勢必綿延，民生之日益陷於水深火熱，建都南京，想在這六七十年內，在太平洋上與

入爭一日之長，恐不免爲癡人說夢吧。

又有人說，建都南京，原爲北伐成功之後，刷新國民耳目，一洗北京舊官僚的腐敗、封建之氣，如日本明治維新，由京都而遷東京，蘇聯革命，由聖彼得堡而遷莫斯科，殊不知明治之遷都，實爲對付帝俄勢力之南下，日本爲島國，必靠海軍，方能在太平洋上爭霸權，豈是爲一新耳目。蘇聯之遷莫斯科，蓋深知波羅的海方面無發展希望，蘇聯終是一個大陸國，應當以全力對付東歐諸國，爭取大陸霸權，亦非爲一新耳目。現在我們試看南京新官僚的封建習氣又如何？一切封建勢力，都須要工業化才能打倒，應用暴力，絕不能打倒封建，不過以暴易暴而已。

如果孫中山先生的陵墓是中華民國的，那就不應當獨屬於國民黨，爲了中華民國的利益，中山陵與建都的關係，就不能並爲一談。中山先生遺都南京的計劃，如果條件不夠，任何人亦不能藉口造成一條金科玉律的憲法。

在今日世界各國國家民族的思想尚未冲淡或消滅的時代，這篇文字不論在任何形式的政府之下，作者都可以有理由提出來作爲國人參考。

三十五年十一月二十一日脫稿

編者按本篇批評胡適之先生者，撮辭一段會請適之先生看過，先生謂報上所載談話往往不盡與原意吻合，但作家原文可不必予以刪除，敬誌於此，以見適之先生的雅量。

數理經濟淺說

王念祖

（一）導　言

近代以數理治經濟者漸衆，殊爲不可否認之事實，試一展主要英美經濟學雜誌，如 Quarterly Journal of Economics, Journal of Political Economy, Economic Journal, Economeca 等，幾無一卷不略涉數理，素無數理訓練者，往往視數理爲神秘莫測，或則奉爲經言，或則肆意排詆，謂經濟與數學，本風馬牛不相及，以數理治經濟，徒賣弄技巧，對經濟必無何貢獻，本文擬就數理對經濟闡發援助之可能，及其制限，略加論述。

（二）數理與態度

數理機構之完整，步驟之謹嚴，凡曾受中學代數幾何之陶冶者，罔不知之，如一問題之謀解決，先須視其含有若干變數，若干關係（以方程式表之），然後可決定其問題之能否解決，答數之爲單值抑爲多值；又如數理證明，雖極普通合理之假定，亦必窮思證明　，以推至更簡單之公理（Axiom）。治經濟者，即不用數理符號，苟能抱數理態度，無謂誤解，及不完整學理，即可消減不少。

（三）數理與辭達

不習於數理者，一睹數理符號，或曲線圖形，即覺頭痛，同樣意義，普通言語可以達意者，一用數理符號，反致糊塗，但苟稍有數理訓練（如微分），即覺許多經濟概念，初時以爲複雜難曉者，實甚簡單，如各種彈性(Price elasticity, Income elasticity; elasticity of substitution 等)，各種邊際概念 (Marginal cost, marginal Productivity; marginal rate of substitution, Marginal Propensity To consume 等)等是，憶初讀力學，對速度及加速度，頗難透解，及讀微分係數，始恍然，治經濟者，若多得數理智識，可減少學習經濟障礙及時間不少，而在數理學識，尙未能普及於經濟學者（如其普及於物理學者）之前，寫作者不妨效法馬夏爾(Marshall)黑克思(Hicks)兩氏，以文字爲主，以數理符號爲副，附諸背後，俾便一般讀者。

（四）數理與思途

數理不能完全代替思想，但利用數理，可以節省思想，有時且爲憑空理想所不能窮盡者，如幷通聯立方程式問題，若不用簡單代數，必煞費心思，方能解答，及至變數繁多，關係複雜時，雖天資特厚者，恐亦難憑空探索，經濟學中有名諸題，如求最高利潤，最小費費等，以數學處理，極易得明白答案，用純粹理想，則難，有時論辯，當然有不宜用數理者，無佃述之必要，第即不論數理進步，應用範圍，日益趨廣，且較深數學，宜於經濟者，尙未儘量應用，總攬已知貢獻，已知應用，下一斷語，數理已爲經濟學者思想工具極主要之一。

（五）數理與定量

自然科學以定量爲最基本問題，近世歷史家，心理學家，社會學家亦務注目定量問題，經濟亦涉因數衍多，若不知何者爲重要，其對該問題之認識，微矣，利用數理方程式，其係數可以已知事實定之，然後甲之變動多少（百分之幾）將影響乙丙……多少，可得而知。

（六）數理與定性

或以爲數理功用，全在定量，不然，多數經濟問題，可以極廣泛之函數（如$f(X_1 \ldots\ldots X_n)$或$F[f(X_1 \ldots\ldots X_n)]$）代表之，其關係，其答案，亦可極爲廣泛，說明其性質關係，不必定其量，又如無差函數（Indifference Function）之應用，但問其等級，如甲乙孰優，而不問甲乙優劣相差幾倍，不定量也。

（七）演繹與歸納

或以數理方法，純屬演繹，爲純粹理論，實則應用數理，一面可從演繹着手，一面可從歸納着手，第五節中已簡及之。最近趨勢，利用新穎數理統計，理論即寓於統計，統計以指示測驗及證實理論，二者並無明界，換言之，學者並不憑空下一理論，然後視統計結果，能否證實，而大部理論，緣統計結果產生，當然在計劃統計時，不能不有理論根據，讀者可閱 W. Leontief: The Structure of American Economy 1919, 1929, 及 J. Tinbergen: Statistical Testing of Business—cycle Theories, vol. I—II, 當能理會理論與事實之可如何相互闡發。

（八）數理經濟是否成派？

數理經濟既爲一種方法，一種工具，嚴格言之，雖有長於應用數理以治經濟者，但其學說，不足以獨樹派別，蓋其理論，可與非數理經濟全同，不過所用符號不同，思想工具一部之不同耳。若徒以方法分類，凡用數理者，即混稱數理派，則凡治力學者，多半憑藉數理，將皆成爲數理派，殊爲未妥，從經濟學發展史觀之，經濟學者，應用數學者，未能家喻戶曉，時人隨以數理經濟派目之，此種見地，本甚膚淺，近應用日趨普及，無論何派經濟學者，皆可利用數理，以推展其說，此項分類，更不合用。

或云，雖數理之應用於各派如全面平衡學派（如 Walras）及片面平衡學派（如 Marshall）俱合，而要不用於機械化觀點，所謂機械化實一含意極廣之名詞，機械化含有一切事物發生，並不偶然，因可獲得定律之意（包括完全機會性者，如擲骰子，亦可憑機會學而制其每種不同配合之機會），此種觀點，實爲科學之必要假定，不然，一切皆是混亂，何定律之有？唯有人解釋機械化，假如一撥一動，所有一切發生，皆着前定，數理經濟，並不必有此種觀點，蓋各種不同環境，同一因可產不同結果，事實上數理經濟，每每指出種種可能性，在普通理論以爲必然者，應用數理，每發現其他答案，前者徒爲答案中之一耳。

（九）數理經濟之規範及限度

數理之爲用，既已簡述，數理並非萬能，通數理不必即通經濟，蓋數理僅一工具，工具之性質有二。第一，某種工具，每較宜於某種工作，殺雞用牛刀，徒勞無益，上文示數理用處至廣，而最近發展，又確示前人以數理處理爲不宜者，近亦漸能運用自如，故數理之正確用途規範，殊難懸測，然以常識判斷，其不宜用數理，不必用數理經濟諸題究多。第二，工具雖利，要在善於運用，若運用技術不良，成品仍壞，是以數理縱謹嚴無

疵，數理經濟，僅可極多漏洞，例如用一極不通或不合事實之假定，祭其數理部分、步步皆是，然其結論，可極悖謬，特別一般應用數理者，未能同時貫通數理及經濟，每以經濟遷就數理方便，其結果縱不大謬，其全盤理論，亦難泥不。

（十）經濟學者應讀多少數理？

數理之需要，當視目的而不同，簡言之，可分三類：

一、對經濟原理，欲稍知梗概者（如習大學第二年經濟原理者）則平面幾何，殊難缺少，因各種圖表，確較普通語言，易於達意，初等微分，亦宜略通，可對普通經濟學中含有微分係數之觀念，了解透澈；此項訓練，似宜於中學及大學一二年級時完成之，年齡較高者，如有決心，亦可於短期內，獲得該項基本教育。

二、對近代主要經濟學識，欲緊緊追隨，並希望能批評及創造者，除幾何，大代數，初等微分外，高等微積分（包括微分方程式），頗爲必要，而變數多後，每非平面或立體幾何圖形，所可表示，而需N次（N－Dimensional）之代數解之，故高等代數，亦爲不可缺者，又經濟諸問題，每含時間差（Time lag），如物價上漲影響工資，每隔一相當時候，緣是差方程式（Difference Equations）每頗有用；有時差方程式與微分方程式合用（Mixed Difference and Differential Equations），如有力量，最好略懂，此種訓練，宜於中學時，弗以立志讀社會科學，而忽略數理，入大學後，每年以四分之一至三分之一之時間，預備數理，如是者二年至四年，當可達到目的，其所費於數理之間，至少一半以上，對經濟有直接助益，蓋有此工具，易於了解及批評各種經濟學說，包括不甚用數學者，如 Marshall, Pigou, Keynes, Schumpeter, 諸說。

三、經濟原理專家，除一二所述外，更可注意機會學，可應用於冒險及不確定，期望及投機諸題、機會學亦爲高等統計之基本知識；又函數微分（Functional Calculus）之應用，尚在萌芽時期，其他更深代數及分析，倘能貫通，精心運用，則足以獨闢新徑，達人所未達，非以其他工具所能試探者，或可爲經濟學史，開一新卷乎？

結論

數理之應用於經濟諸問題，既日趨普遍，欲入其門者，非預爲計劃準備，殊難勝任，因數理訓練，必需循序漸進，難奏近效，對經濟已有適當訓練，而無數理根基者，往往更無時間與勇氣，迎頭幹上，學者在大中學時，或需了解此點，忍耐就學，則後患無窮矣。雖然，經濟究爲社會科學之一部，社會間諸複雜力量因數，咸相關息，以是史地政教，風情法制，生產技術，市場消長，往往爲數理家所不暇不屑顧問者，亦必時時留意，洞澈底細，以免閉門造車，坐井觀天之誚，不然數理經濟，將徒爲學者玩具，以之誤用，反致爲害，至學海無際，究宜如何分配注意點，當視興趣任務而定，本文僅於數理之爲用，稍發其凡耳。

附：　本文因篇幅關係，未能儘量用例子證實，讀者可翻閱 R.G.D.Allen: Mathematical Analysis for Economists; Mac Millan Co. 1939, G.C.Evans: Mathematical Introduction to Economics; Ma Grawhill Book Co, 1930, O.Lange etc: Studies in Mathematical Economics and Econometrics, University of Chicago Press, 1942, H.T.Davis: The Theory of Econometrics; Principia Press, 1941, Econometrica; Journal of the Econometric Society, 1933—1944.

彭雨新著「縣地方財政」（書評）

嚴仁賡

中央研究院社會科學研究所叢刊第二十二種

三十四年二月商務初版，一九八頁，售價三元七角

一、一本空前的著作

民國二十年的前後，國內曾經掀起一個研究地方財政的熱潮。當其時，曾有若干學術機關和研究機關，不約而同興辦這項研究工作。地方財政研究，竟也風靡過一時。而且地方財政不僅成為彼時的研究風尚，同時它也成為中央和地方執政者目光所趨的一個重要改革問題。因之，又驟動起來一個舉國的革新地方財政運動。

曾幾何時，或者因為戰事的影響，或者由於一些機關裏面主持這項研究的人離去，竟使得近幾年來國內在地方財政方面的研究工作，漸漸的進入於消沉停滯的狀態之下。而過去他們搜集到的一些珍貴資料，竟也多數因戰事而散佚殆盡。殊足令人惋惜不置。

尤令人扼腕的，是地方財政的研究工作，縱使在我國已有十幾年的歷史，但是十幾年當中，連一本綜合研究或敘述我國地方財政全貌的書籍，都還沒有見到過，我們欲探求地方財政的真相，仍患茫然無所適從。這個現象是充分說明廣泛的去研究地方財政，確乎有不易克服的困難存在。過去十餘年，我們曾殷切的期待着這一類著作的早日問世。有了這一類的著作，我們才可以藉之明瞭我國地方財政的輪廓和全貌。

中央研究院社會科學研究所編著的一本「縣地方財政」，適在這個研究地方財政趨向於沒落的今日出版，使我們不能不感覺到意義的重大，其一，社會科學研究所是最早開始研究我國地方財政當中的一個，而同時又是當中最有成績的一個。近年因為戰事，雖然研究也略受阻礙，所幸過去搜集的資料都獲保全。而且內移以後，研究調查還能始終不懈，未曾間斷。在研究不景氣的今日，該所還樣不斷的努力，誠有足多。因此我們對於該所發表或出版關於地方財政的文字，便也不能不特別的珍視和注意了。其次，這本「縣地方財政」，又不獨是社會科學研究所研究地方財政的第一本基本的著作，同時它也不愧是研究地方財政整個領域裏面的頭一本著作。它在今日出版，可說為學術界放了一個異彩，一部分也應了我們多年的期待和盼望，我們寧能不對它加以特別的重視。姑且不問這書本身的價值如何，它的出版，已是學術界一件盛事，值得我們大書而特書了。

二、著述的主旨

本書著者彭雨新先生，從二十九年起，參加社會科學研究所的地方財政研究，曾先後在西南各省調查，經驗相當豐富，工作尤最努力。這本書由他來執筆，也不啻使他幾年來的辛勞，獲得了一份高的代價。評者因為這書如此重要，乃不憚煩寫此長文，作一番詳細的介紹和批評。

本書的內容，限於說明縣財政的四個重要層面，一是收支的劃分，二是縣支出，三是縣收入，四是縣財務行政。每一個層面佔兩章，前面一章談沿革和實況，後面一章着重於批評和討論，全書共計八章，約十四萬言。

我這裏先借用著者自己的一段話，來說明他著述這本書的主旨。著者在本書導言裏面說：「筆者草述此文，深以過去各縣地方事業不能平均發展之原因，由於縣際間財政收支差異太甚。富庶縣份，各縣經費皆較優裕，貧瘠縣份，最低限度之行政支出，且苦無法維持，事業經費更屬微薄。此種財政上之差異，雖因地域及時間關係，不能一時強求齊一。但若從此不加糾正，將致畸形日甚，邊鄙人民終無享受地方事業設施福利之機會。文中關於此點，一再申述，所望從財政收支之調劑，漸次糾正此種演變相承之缺點」。著者這一段話，足以說明他精撰這本書，想要發揮的一個重要論點。

關於縣際財源豐嗇懸殊一種病態的存在，和如何補救這種病態的方法，評者不僅和著者完全同意，抑且是評者十年以來的一貫主張（見拙著「江寧蘭谿財政調查報告」第三部，民二十五年的行政研究月刊）。著者對此不惜一再申述，表示經過十年，這種病態依然存在，依然值得如是重視；而經過了十年，這一點拙見的正確性，仍然未墜。論到這種病態，它是

爲改進地方財政和地方行政的重大障礙。本書著者，不僅洞察這個問題的重要性，他同時又把這個問題加細分析，多方徵引，設計出補救糾正的具體方策來，成爲這本書的討論焦點，和著者的思想所在。我認爲這是堪爲實揚的一點。

三、首談收支的劃分

本書第一章講縣財政在各級收支系統中演變的情形，著者依據中央歷次頒佈關於國地收支劃分的法令和規章，敘述各項法規的沿革演變，議其得失。他以爲收支系統法的未能實行，主要還是由於系統法中規定配分給省的稅課太少。在省未改制之前，實施的阻力未免太大。他覺得新縣制和三十年改定的收支系統，對於收支劃分的規定，已經大見進步，比較上切乎實際。所以施行以來，還沒有遇到很大的阻礙。

在這一章裏，著者又曾指出歷來收支系統法規的許多缺點，我認爲都很扼要中肯，在此，我所要補充的只有一點。我覺得除去著者所舉的若干缺點以外，收支系統法規裏面，還有一個很大的缺點，不可以不談。我認爲，歷屆法規上面所列舉各級政府的歲出科目，都嫌規定得籠統太甚。例如在「財政收支系統法」上面所規定中央的各項歲出科目，除去司法考試監察和外交國防(最後一項相當於地方的保安支出)五項支出以外，幾乎完全和省地方的科目相同。而同時，縣地方的歲出科目，又一概和省地方的歲出科目相同。「在辦理預算收支分類標準」上面，雖曾列舉每個歲出科目應包括的支出項目，但是所說明的也無非是中央機關的經費應由中央支付，地方機關的經費應由地方支付；或者說國庫支發的款是國家支出，而省庫縣庫支發的款是省縣支出。至於說，在相同的科目之內，那些事業是在中央興辦的範圍之內，而那些事業是在地方興辦的範圍之內，則完全沒有加以說明。像這樣一種籠統的規定，其弊病在於各級政府歲出的範圍，事前既沒有特別劃清，於是各級政府間的政務行使，便發生了互相推諉和權限衝突的流弊。收支系統的法規中不僅對此應有明確的規定，更應代爲省爲縣規定出各項設施的最低標準來，用免行政長官諉卸推動事業的責任。

這一點補充意見。我覺得和著者一再申述：各省縣地方事業不能平均發展的一個主要論點，未始沒有密切的關係，和可以互相發明之處。

四、次談歲出和歲入

本書第二章敘述過去縣地方經費分配的概況。著者根據二十四年度以後每一年度各省縣地方預算書上的數字，用來分析縣地方每項支出佔全部歲出的百分率。他同時又把各省互相比較，各年度也互相比較，比較一過之後，發現每省一縣的平均經費數額具有一種豐嗇懸異的現象存在，著者更將各省縣地方經費的分配情形，和各省人口與各省面積每個單位所佔的經費數額，作了一個比較。他不僅把全部歲出如此攤算，甚至於他把每一項支出，也都分別計算出每一省每一單位人口和每一單位面積所佔每一項經費的數額。這種比較，設意不能說不好，不過我認爲我國過去的人口和面積統計，精確的程度很差。所以這一類的比較，可說僅具有參攷的價值，尚且不夠用爲分析和論斷的依據，因而，我們對於著者在這章裏根據這些數字所下的斷語，多少要給以相當限度以內的保留。

第三章論縣地方的支出，著者在此，把縣地方的行政公安教育等費的沿革，加以敘述，復分析各省各項支出預算科目的內容，計算分項歲出合全歲出的百分比，最後並加以評論，著者的討論公安費，認爲公安費不應由各縣各別處理，而應統籌辦理。他覺得治安的維持，原不能以縣爲界。因爲匪徒隨處竄擾，向來不守縣界。而且一縣不靖，便要影響到全省的治安。所以公安經費和公安的行政殊有全省統籌的必要。這一點，我和著者十分同意。甚至可以進一步講，不只於一省之內，公安行政應該統一，即省與省之間的公安行政，也應該有一種聯絡的方法。以往，當某一時期某一省的保安團隊組織比較優良，裝備比較完善之時，匪類以不易駐足，便竄去鄰省。一越省界，原在省的保安團隊便不敢窮追，因恐踰越行政區域的權限，致惹起省際的糾紛。因此，而匪徒隨處竄擾，不易根除。有感於

此，所以還覺得治安的維持，更要賴有全國統籌的辦法。

地方上的專款制度，曾經破壞地方行政的完整，久爲時賢所詬病。著者也在本章內加以發揮。

第四章談縣地方收入消長的情形。我們可以拿這一章和第二章對照來讀。前面一章談歲出，此處則是談歲入。著者分析歲入，採用和前面相似的方法，先把縣地方主要稅課及各項歲入消長的趨勢，和每一項歲入在全歲入中所佔的位置，加以分析，各省和各年也比較一下，然後把縣際稅課收入的最高額和最低額，列爲一表，比較高下的差異。這樣分析之後，著者發現，在一省之內，每縣的賦稅收入數額，也有了鉅大的差別，因而著者提出來一個用省款補助方式來補救這種偏畸狀況的主張，他主張把縣稅收入提出一部分，按照「收入多者補助少，收入少者補助多」的一個原則，分別補助給縣地方，用以調劑盈虛。不過著者接着又說，根據業已採用這種方法的省份來看，實際上這個方法所能補救歲入縣異的缺陷，成效卻也不大。

第五章論縣地方收入，著者在第一節，先談縣稅向來所採附加制的優點和缺點，次談攤派制的優點和缺點。談到附加制度，他說，自從三十年收支改制以後，這個制度的重要性業已大減。但是他認爲這個制度，雖然重要性已減，可是在將來的縣地方財政制度裏面，仍然有復活的必要。在這點上，我和著者的意見略殊。評者以爲，將來如果國地收支，採用財源劃分和百分率分配的方法，則財源一經如此劃定之後，百分率制度已能收到附加制度的同樣效果，同時且可避免過去附加方法的種種流弊，所以我認爲附加制度殊無恢復的必要。著者論到攤派制，則認此制缺點多於優點，所以必須予以剷除。不過他又說，攤派種根於地方經費的不敷，所以必須地方稅制先予整頓，各級的收支得到調劑之後，才談得到如何澈底廢除地方上的攤派。

在第二節裏，著者分別把現行的幾種縣地方稅捐，依項敍述，包括房捐，屠宰稅，營業牌照稅，使用牌照稅，和筵席捐及娛樂稅五項。他依次評論每種稅捐在地方稅制中前途的展望，談到房捐時，他舉出浙江湖南江西四川廣西數省爲例，所舉江西省的條例，一個是南昌市，一個是廬山管理局。可惜兩個地方，都不屬縣，似乎都不應在一本講縣財政的書裏面出現。

第三節著者談稅課以外的收入，包括公產公款收入，公營事業收入，捐獻收入，公債收入等。著者曾說明，這幾種稅課以外的收入，除去公產公款收入之外，其餘幾項，在目今縣地方財政中，都還沒有甚麼地位之可言。

著者沒有在這一章裏面談到補助款收入。

五、財政收支關係和財務行政

第六章是縣與各級財政關係論，第一節談到中央和縣的收支關係，第二節談到縣和鄉鎮的收支關係。

在第一節裏，著者首先示出近兩年度中央劃撥縣地方經費和補助費的實況，批評按成數撥補的一種方法之不當。他說，各縣財政豐嗇既不相同，富裕的縣份，本身收入已多，而中央劃撥的稅款，雖然百分率一律，可是實收額仍然較高；但是貧瘠的縣份，本身收入已少，而分配的稅款實額也少，於是遂又加深了地方事業不能平均發展的偏畸現象。因此著者主張我們應該採用如英國盛行的補助金制度。他引用我國各縣經費相差懸殊的情形爲例，說明採用補助金制度的必要，最後並建議，施行補助金制度應循的途徑。

著者談到縣和鄉鎮的財政收支關係一題時，提出來「鄉鎮財政應否脫離縣級而自成獨立系統」的一個問題。他認爲地方的事業，大半要靠鄉鎮來舉辦和推動，所以爲地方自治事業的前途和發展着想，鄉鎮的財政應該早日建立起來，以便推動地方的事業。不過同時著者又覺得，如果鄉鎮財政一旦建立，財政的單位加多，收支的手續增繁，於是弊竇也就越多。所以除非將鄉鎮的財務行政制度先行建立起來，還一時談不到建立獨立的鄉鎮財政系統。

第七章和第八章，講縣地方的財務行政。第七章述財政行政的沿革，談到財政的機構，和縣預算制度。全篇着重於敘述。第八章則評論縣地方財務行政的現制。第一節談財務機構的調整問題，先述第三次全財會所建議改訂收支系統和調整財務機構的辦法，次述縣會計室和財政科的調整，縣銀行制度的建立，和縣財政的督導制度。著者認爲財政督導員不應僅負視察的責任，同時並應負責調查地方財政的沿革，調查地方的公用事業，和初核縣地方的概算。

第二節，論預算制度。著者說明，由於預算章程和預算法對於辦理縣地方預算的規定，過於簡單，於是各省便不能不自己頒訂辦理縣預算的單行法規。因此各地辦理預算的辦法，遂致異常分歧。這個弊病，應該從速糾正。同時著者又認爲自從三十年收支系統改制之後，預算法的規定，尤感到不甚適用。更感覺縣地方的預算制度有重新建立的必要。最後著者講縣預算的執行問題，依序談月份分配預算的執行，經費的流用，臨時費和預備金的動支，預算的追加和追減等。

總括著者在這一章裏面批評現行縣預算制度的缺點，大致都很得當。但有一點，著者在談到南昌行營所頒整理縣地方財政章程裏面關於預算的規定的時候曾把「動用預備費」和「預算外支出」兩個名稱互爲通用，（一六一頁附註一），但是我們知道，預備費並不是一種預算以外的支出，乃是一項遇有某支出項目的預算數額不敷開支時，可以呈請動支的一種預算以內的款項。這和預算外支出，區別判然，絕對不容混淆。這個錯誤，恐怕是著者的疏忽。

六、偏重書面，忽視實況

以上把本書內容作了一番介紹之後，現在我要把我對於本書的幾點批評。寫在下面，願和讀者與著者商討。

我對於這本書有幾個重要的批評。第一，綜覽本書全部的敘述和分析之後，令我感覺，著者有些過份信賴書面上的事實。在談到各地的收支實況時，他完全利用各縣呈准核定的預算數字；在談到稅制，談到財務行政，他又完全利用中央和各省縣法令規章上面的條文，他從未對這些書面的文獻加以懷疑，也從未對這些書面文獻的可靠性加以解釋。

凡是在縣地方作過財政調查的人，大約都能體會到書面文獻和實情相差究竟多遠。我們知道，縣地方財政，經過這十幾年以來的整頓，雖然已有長足的進步，但是內部情形，依然是異常複雜和紊亂，絕不能用書面的預算和法規作爲代表。本書著者，曾作過幾省的調查，對於縣財政名實不符一種現象的存在，他自然也十分瞭然。可惜的是著者竟忽略了這項差別的重要。他不僅純然根據書面的數字和條文，來分析來歸納，並且又完全根據這些書面的數字和條文，毅然便下了判斷結論，加以批評。我覺得著者如此作法，太過冒險了。固然，若限定著者一定把各地的實況通盤加以說明，似也過分苛求，是不可能的。但是最低限度，我們總希望他能在書中把這種書面上資料的可靠程度，加以詮釋。如果既不去說明，反而純依這些資料來分析批評，以至於結論，顯得著者對於地方的眞況，明瞭得或許不太透澈。

我們在這本「縣地方財政」所讀到的縣財政情形，可以說只能代表縣地方財政的一面，而所代表的都是表面的和失眞的一面。從這種表面的失眞的一面所下的判斷和批評，我們須要當心受愚。最低限度，我們也要對之加以一個相當大的折扣。

七、偏於戰時的一面和全國的一隅，忽視全體

我對於本書的第二個重要批評，是關於內容方面的。本書敘述的縣財政情形，可說偏重於例舉川、湘、桂、黔、贛幾省的情形，只限於我國西南的一隅。偶而著者也略舉蘇、浙、皖、鄂、閩、粵諸省的情形，但北方和西北幾省的情形，幾乎他全部忽略。我們知道，我國的縣地方財政，一地本有一地的特色，而近年來各地改革的進度，差異又很大。所以我們絕不應只例舉局部的情形，採用一個「以概其餘」的態度，來橫度全般的事實。據評者所知，在社會科學研究所手中，搜得關於東南西北以及北方各

省的財政資料，並不算少。不過著者或許因爲自己不曾涉足這些地方，因而他利用這方面的資料並不多。著者這種態度，說明他著述的謹愼之處，但是，不幸也正因爲此，這本「縣地方財政」就只能認爲是我國縣財政一部分的說明。它限於解釋中央和地方法規，和舉出少數省份爲例。不能如本書標題所指，是一本觀察全國縣財政的綜合報告。還是可爲遺憾的。

關於各地財政歧異的情形，我不妨在這裏略爲說明：我國各地財政情形，過去本已歧異殊甚，近年以來，改革變動的進度和方向，又異常參差。所以目前各地的情形尤其顯示出極大的差異。東南幾省，爲水稻之鄉，地方比較富庶，交通也便利，故而過去這幾省政治較爲開明，而財政的改革也開各地風氣之先。他如西南之川黔滇等省，則財政整理很落後，但抗戰以來，中央勢力內移，財政陣容一新，進步反而最快。粵桂兩省，以往中央力量不及，地方實行的辦法，和他地多有不同。不過兩省之間，顯然又有差別：廣西的新政實行很早，而廣東則一切落後。中部幾省的財政改革，約爲介於東南與西南之間，如湘鄂贛諸省，縣財政的改革稍爲落後，然也早在抗戰之前，步江浙的後塵，努力改進了。北方比較守舊，所以財政改革也較爲遲緩。西北的情形又和其他區域完全不同，因爲地方最貧瘠，財政改革也在全國中最爲落後。

而且，這種各地財政情形和改革進度的區別，不僅存在於一區與一區或一省與一省之間，即便在一區一省之內，一地又有和另一地不同的地方。地廣人稀地方的財政收支，固然無法和人烟稠密的地方相比，即令那地方的稅務管理方法，財務行政和地政的設施，也不能和地狹人稠的地方相提並論。而這些區別，在論到田賦的徵收和土地的整理等問題時，尤其顯得特別重要。

現在舉一個簡單的例子來說明。在綏西一帶，因爲環境特殊關係，農民耕作，並沒有一定的處所。於是這個地方田賦的征收，便也不能和其他各地相同。這一帶地方，因爲地曠人稀之故，一塊土地耕種幾年漸漸貧瘠之後，農民往往便移到另一地方去耕作，而不用施肥方法，以恢復土壤的沃腴。幾年之後，再換別的地方，輪種在這裏，採用的是不同的耕地，而不是不同的作物。再則，綏西除去河套有灌漑之利，農作受天時的影響較少以外，其餘的地方均須靠天吃飯。遇有旱澇，便不得不遷徙他處。有此兩因，因而綏西一帶的地方，並不是每一塊耕地每年都有收成，也不是每一家農戶都有固定的居所，我們在綏遠旅行時，可以看到許多沒有屋頂的房子一種奇特現象，「家徒四壁」的造因，是每當農戶遷徙之時，家中的屋頂照例也隨着人一同走。一經移到另外的地方，只須把屋頂加於四壁之上，便可以開始耕作起來，不必重新建築房屋。

由於人民居處無定和耕地時作時廢的原故，所以這個區域裏面田賦的征收，便也不能和其他各省相同。在這一帶地方不是不問每塊土地有無收成都須按年納賦，而是在耕地下種出苗之後，才由地方勘清有青苗的田地和畝分，根據有青苗的耕地課征田賦。

我這裏不過舉出一個有趣的和特著的例子，來說明我國各地財政情形之歧異。類似上舉的一地特殊現象，幾乎各地皆具。若是我們沒有把各地的重要特殊現象都包羅到一本講全國情形的著作裏面，這本著作，我們便難認它爲完全，便不能認它爲代表全國。這一本「縣地方財政」所論的事實，偏在我國西南的一隅，同時又偏在這個區域戰時的情形，只可以代表某一特殊時期一個特殊區域的狀況，而沒有把全國的平時的情形，加以全般的說明。我覺得這是本書在內容方面的一個缺漏。

八、內容缺漏之另一端

著者未曾把多年來縣地方恃爲命脈的田賦和契稅兩大稅收，加以敍述，我覺得這也是本書在內容方面的一個缺漏。田賦和契稅，現時被中央接管。不過我們應該認清，這一個措施，是戰時中的一個臨時措施。迨至戰事停止以後，田賦和契稅，仍要成爲地方財政的支柱，絕無疑問。即使著者，也曾有同樣的看法，他也認爲現行的幾種縣地方單獨稅捐，收入十分有限。他預料在地方的商業沒有發達之前，一時還都談不到有甚麼前途之可言。所以縣地方的支應，似乎將來仍要依靠田賦和契稅。可惜，著者雖

有所見，只是他沒有把這兩項最重要的地方稅收在書內略予敘述，是乃可憾。誠然，如要把各省的田賦和契稅詳細敘述，絕非本書的區區二百頁可包。不過評者的拙見，覺得一本曾暢論縣地方收入的書籍，若連田賦和契稅都沒有涉獵，所詳爲申述的，反而是些「不爲收入無多，便爲一時尙無發展之希望」的地方雜項收入，未免令人覺得有些輕重倒置之感。

著者在內容方面的第三個缺漏，我覺得是在他對各級政府財務關係的一點上。研究一國或一地的財政制度，對於探討該國或該地的各級政府財務關係，絕不應該忽略。這類的研究，它的範圍，不祇於應該如本書的牽涉到上級下級政府間收入支出的劃分一個問題，同時對於其他的財務關係問題，也都在應研究討論之列。這許多問題，不只於可以包括上級對下級的財務監督問題，如同預算的控制，會計上的監督，公庫的檢查，收支的事前事後監督，地方公債發行的監督，稅政的監察和督導等；補助費和協助費的運用問題；財政監督實際效果的研究；下級對上級監督反應的研究等等。他如各項財政事務和職權的劃分問題，何者須呈請核准，何者可由地方自由處理，而何者遇特殊情形可以變通辦理；又如地方財政的章程或辦法，何者須全省一律，何者可由地方自擬；何者必須事先呈准，何者只須事後備案，等等問題的敘述和批評，也相當重要。

本書的著者，只曾論到各級政府間收支的如何劃分問題，只是各級政府財務關係研究範圍裏面的一小部分。評者認爲，研究收支的劃分固然重要，然而一旦收支劃分的原則訂立之後，問題便趨於簡單，反不似研究其他財政關係的問題，要牽涉到各級財務諸般關係的實際運用上面去，必須時時刻刻在留意研究。所以後者的重要性也許還高一些。我存着一個求全責備的心理來評論這本書，於是便不能不覺得這一個缺憾，也是本書在內容方面的一個缺漏。

我國地方財政，近年改進的確不少。然而，一般的問題雖已引起研究界和執政者的注意，但是關於財務關係這個題目的研究，始終還爲研究財政者所忽視，國內曾經作過各級政府財務關係的初步研究的，據評者所知，過去尙只有社會科學研究所一處。該所曾於二十六年間受浙江省政府之聘，研究改進該省省縣財務關係的方案，曾作過四十餘縣的調查，並曾撰就詳盡的問題表格，發寄各縣，徵詢事實和意見。可惜戰事一起，收回的報告太不完全，沒有根據這些資料作進一步的分析和研究。在歐西各國，研究各級政府財務關係，也是一個比較新的題材，比研究其他財政問題，顯然落後。不過近年也已引起注意。近著如美國的芝加哥大學，曾費了好幾年時間，去研究美國伊利諾省省和地方的財務關係，頗獲時譽。

過去我國中央和各省監督省縣財政的辦法，不是失之過弛，便是繩之過嚴。多數不能顧到各地的特殊環境，而强求一律，監督既不得其法不得其當，當然監督的本身，也就沒有甚麼實效可言，徒令下級政府感受到束縛之苦，和遇事請示公文輾轉的累贅。這些問題值得我們鄭重研究。

九、統計觀念和技術運用的錯誤

一本號稱爲研究而同時又曾大量的利用數字來作爲事實分析的依據的著作，類如本書，最低限度，在統計上基本技術的運用上面，應令讀者挑不出什麼通不過去的錯處來。若連這一點都沒能作到，則著作在學術上的價值便要低貶，而且依着這種錯誤觀念和不循統計的常律所分析所計算出來的數字；和因以下的結論，它們的正確性，我們也正大可懷疑。最不幸者，本書著者便犯了這個毛病。這是我對於本書的第三個重要批評。

著者似乎對於數理和統計的常識，準備得不很充分。於是在他分析數字時，便發生了許多錯誤：他在二十一至二十六頁，曾分析縣地方各項支出，計算出每一項支出在每年和每省縣地方總支出中所佔的百分比。又六十九頁至七十四頁，他又用同樣方法，分析每年和每省的縣地方每一項收入。著者在計算縣地方某一項支出或某一項收入在某一年度內各省的平均百分比的時候，或是計算縣地方某一項支出或某一項收入在某一省份內各年度的平均百分比的時候，他採用簡單算學平均來計算，完全沒有加權。在六十五和六十六兩頁，他計算田賦在各省歲入中的地位時，也這樣沒有加權的計算。而且著者每逢某省或某年度沒有這一項支出或沒有這一項收入時，也都沒有在計算時，把這些年份或省份加入在全數裏面(B)去作除法。

這樣一來，發生了下面的結果：由於沒有加權和忽略沒有收支的省份

和年度之故，加攏來著者計算出的某一年度各省各項支出或某一年度各省各項收入的平均百分比，所得總數，都無法恰恰等於百分之一百。現在我把著者書中計算出來各項支出和各項收入每年度所佔的各省平均百分數，列成下表，並加爲總百分數，結果如下：

	二十四年度	二十五年度	二十六年度	二十八年度	二十九年度	三十年度	三十一年度
支出							
黨政費	26.83	31.72	36.95	42.72	47.64	39.12	30.23
公安費	20.90	20.19	17.66	20.09	15.68	16.40	12.60
教育費	33.64	31.77	29.20	21.39	21.47	20.81	20.75
建設費	7.76	6.93	9.73	5.51	6.14	6.46	9.85
預備費	14.88	12.34	11.05	12.88	10.96	17.89	26.86
合計	104.01	102.95	104.59	102.59	101.89	100.68	100.29
收入							
稅課收入	82.39	71.66	64.14	63.06	62.90	54.09	38.43
財產收入	10.61	8.56	8.05	6.78	6.23	16.82	10.67
補助收入	10.04	12.09	17.53	21.69	25.04	15.09	20.92
其他收入	10.47	18.78	18.42	14.51	11.54	15.36	30.42
合計	113.51	111.09	108.14	106.04	105.71	101.36	100.44

上面所有的總數，既沒有一個恰合百分之一百，我們便由此推論，這些著者計算出來的平均百分比細數，也都無從代表它們的眞實價值。縱使裏面有少數幾個總數頗近於一百，並不能證明分開來的細數沒有大錯。本來，由於平均沒有加權所產生的偏差，從理論上講，或者偏高，或者偏低，不應有特定的方向。不過上面的十幾個總數，竟然是一律偏高。這裏的原因，我想大約因爲許多沒有支出或沒有收入的省份，都爲著者所遺漏，於是平均數不能不高。總百分比的偏差程度，最高達百分之十三，細數裏面的偏差程度，或者比這個數還要高也很難說。

細數誤差程度之高，可以用一個例子來說明。我曾試以二十四年度各省補助費收入，佔該年度全收入的平均百分比，改用加權方法計算，先把每一省份這個年度中補助費收入預算數相加，然後再把各省這個年度的各縣平均全預算收入數相加，兩數拿來相比，計算出一個平均百分數來，計算的結果，知道正確的百分數應該是百分之二•六四。然若照著者不加權計算出來的百分數（見上表），則爲百分之一〇•〇四，竟合前者的四倍弱。這是多末大的一個誤差！

這種不加權方法的引用，在如以上計算「各年」的平均時，影響尚小。因爲一省歷年預算數字的變化，在戰時雖也不小，但總不似省與省間差異之大。所以在計算「各省」的平均時，如果也引用不加權的方法，無形之中，便將各省等量齊觀，把例如江蘇和青海兩省的重要性，或者四川和西康兩省的重要性，完全視同一律。但是我們知道，在抗戰以前如二十六

年度，江蘇省的縣地方徵縣平均預算數，要合同年度青海省徵縣平均預算數的六十三倍；而戰時如二十九年度四川省縣地方的徵縣平均預算數，也要合到同年度西康省徵縣平均預算數的十六倍。忽略了加權，還用簡單算學平均來計算平均數，把真相整個的抹煞殆淨。

我們若同樣把著者計算出來「各年平均」裏面每一項歲出或每一項歲入在每省總歲出或總歲入中所佔的平均百分數，仿照上邊方法列表，相加的結果，也發現沒有一個總數恰等於百分之一百。不過，這裏的現象，和前舉「各省平均」不很一致。在這裏，並非誤差一致偏高，而是高下參差不齊。歲出中百分數超過百分之一百的有十二省，不及一百的八省；歲入中超過一百的有十三省，不及一百的七省，雖然偏高的省份仍然較多，但已不似「各省平均」那樣的一律偏高了。偏差最高的，例如寧夏一省，各項收入平均百分比的合計，竟達百分之一二八・八二。誤差之大，誠然可驚。百分數裏面，雖也有許多近於一百，却也不能證明數字沒有大錯，因為細數裏面偏差的加減，還可以互相抵消一部分。而且即使各個細數也都認為它們近於事實，仍然不能掩蓋著者的計算方法，理論上有錯。

由類是方法，以各省或各年度一律看待所計算出來的百分數，一方面既不足顯示各省或各年度間的各別重要性，另一方面，又令每個計算出來的數字，都不能代表它的實際真況。本來，數字計算的輕微錯誤，不足影響一本書的真正價值。可爲遺憾的，是著者竟完全根據這些依錯誤的計算方法算出來的數字，來下斷語，來作批判，而且這本書，又幾乎一半談的是數字。

統計上的錯誤尚不盡於此。在本書的一一○頁，著者曾把四川華陽等三十縣的公學產租金收入所佔全歲入的百分比，在整理之前和整理之後，作了一個比較，他把二十九年度各縣的百分比，從三十一年度的百分比上面直接減下去，便作爲三十一年度較二十九年度增加的百分比。我們知道，在統計上應切忌的一個毛病，是不可把百分數不問來由的相互加減。因爲比率是用除法算出來的，是一個比例數，而不是一個實數。（a ratio, not a number），所以，計算彼此間的比例，只可除而不能加減。因而著者在此，又犯了統計上的忌諱。

用書中的數字爲例，華陽縣二十九年度公學產租金歲入佔全部歲入的比例，照表內所列，是百分之一三・○三，三十一年度增加到百分之二○・七五。從這兩個百分數，我們可以計算出來三十一年度的百分率比二十九年度的百分率增加了百分之五十九强（$\frac{20.75}{13.03}-1$）。但是著者則逕以二○・七五減一三・○三，成爲百分之七・七二，用作兩年間增加的百分率。錯誤最顯著的是表內的榮縣，照著者方法算出來增加的百分率是百分之二二・二七，但實際上則增加百分之六百五十九，兩者相差竟達幾十倍。類此統計觀念上的錯誤，書中曾數見不鮮。（例如一一八頁著者比較各省三十一年度七項收入和三十年度五項收入所佔縣地方總收入的百分比時，也犯了這個通病）。

類乎上舉這些統計基本觀念上的錯誤，若在一本普通著作中發現，已可認爲不容原恕；若竟在一本學術研究氣味深厚的著作中出現，更不能不深以爲憾。著者又曾把「Frequency table」一辭硬譯作「組距表」（參閱頁三三至三四，三六至三七，及七八至八一），縱使這還不足爲本書之大害，不過也正可以見出著者在應用大量統計之前，對於統計的基本認識，怎樣的沒有準備。

十、理論分析之可議

本書上許多理論上的論斷，也有若干地方，不爲評者同意。著者分析縣地方各種稅捐，根據的都是些過時的和過於空洞的理論。拿這些理論，應用到分析實際問題上，頗有格格不入之感。書中曾不時引用塞理格曼氏著Essays in Taxation 和 Shifting And Incidence of Taxation兩書的論點和例證，作爲他判斷現行我國縣地方幾種稅捐的根據。殊不知塞氏列舉的事實，固早已成爲陳迹；而他的理論，也早已陳腐不適用了。這一類根據完全競爭和長期趨勢的假定下，和渺茫空洞不切實際的分析方法，用來作爲理論上的探討工具，雖然有其功用，已經覺得有些不合時宜；若再用這些過時的理論來評斷現階段中國的實況，自然尤其顯得過於飄渺，而不切實際。由這種理論所得的分析和論斷，不能希望它符合實情，

可以斷言。

其次，因爲著者仍然首從一般膚淺的見解，所以也曾仿效許多著作家，喜歡把各種賦稅硬加以武斷的劃分，冠以各種的頭銜，名何者爲消費稅，何者爲行爲稅，何者爲取締稅等等，致引起許多誤解。例如著者稱娛樂稅和筵席捐爲取締稅，又著者辯謂屠宰稅不是一種營業稅，而是一種消費稅，都是中了這種毒的例子。一種娛樂，不問是電影越劇，或是其他游藝，若我們認它是一種正當的娛樂，就應該加以鼓勵提倡，沒有理由去取締。反之，若認它是一種不正當的娛樂，我們便應率然加以取締，而不應該課它的稅。如果一方面採取締之名，而另一方面行課稅之實，則這種取締，也只能有限制的效用，而沒有取締的實效。所以娛樂稅和筵席捐，都不應稱爲取締稅。取締稅這個名稱根本不通。這個名稱的應用，當然不自本書著者始，原受毒於「寓禁於征」一個老調的應用。實際上，「禁」和「征」絕對無法兩全。「寓禁於征」一辭，無論從理論上講，或從實效上講，都是無法講得通的。

著者在暢談屠宰稅的性質的時候，他也曾根據理論的分析，認爲屠宰稅是一種消費稅，而不是一種營業稅（頁九十七）。他所舉的理由有三：第一、他覺得屠宰稅是依照屠宰行爲而課的稅，不似營業稅是依照營業額。資本額或是純收益額作爲課征標的物的稅。課征的標的物既然不同，因而屠宰稅便不能稱爲一種營業稅，而是一種消費稅。第二，他覺得屠宰稅的稅負完全由消費者負担，所以屠宰稅應該是一種消費稅，而不是一種營業稅。第三，他說屠宰稅對於自宰自用也一樣課征，所以是消費稅，而不是營業稅。

從原則上講，主張不把屠宰稅混到營業稅的範圍裏面去征收，我和著者同意。不過我覺得這是因爲屠宰稅的課徵對象，不是一種營業行爲，所以不應稱之爲營業稅，並非如著者上舉第一理由，認爲以課徵標的物的異同，便可作爲決定一種賦稅歸屬的原素。我們應該認清，一種稅，它的課徵標的物的規定，常常是隨着行政上的便利而設的，絲毫沒有理論上的考慮。我們豈能根據一種純因行政便利上的設施，便作爲我們理論上探討的依據。

我對於著者上舉的第二個理由，也不敢贊同。因爲屠宰稅在長期和全部競爭的情形之下，固然有完全由消費者負担的趨勢，但在此外的情形下，或者說在實際的例證之下，稅負歸趨的決定，便頗費考量。現代歐西的財政學者，已經感到過去的租稅轉嫁歸著理論，過於空泛，不切實情，都已不願再如前期學者那樣隨便就發出十分肯定的斷語，也都沒有像著者有這樣大的勇氣，敢作這樣肯定的斷語。我還可以說，一種稅的如何分門別類，通常也不似著者此地所用的方法，完全用它的最後負担情形來斷定。比方說，所謂消費稅，並不是因爲某一種賦稅它的稅負完全由消費者負担，才稱之爲消費稅。所謂消費稅，乃是指該課征於消費者所購買的貨物或勞務的一種稅，這種稅，不問是由售者在貨價外帶征，或是含蘊在貨價以內，均無不可。從這點來判斷，我還覺得，既然目前我國的普通營業稅，主要是一種按出售貨物和勞務的價値所課的稅，裏面至少有一部分，我們可以稱之爲消費稅，這和歐美近年盛行的交易稅或週轉稅之有時被稱爲消費稅者無殊。反之，屠宰稅是課征於屠宰行爲的一種稅。這種屠宰行爲，本身既不能構成一種消費行爲，所以不論它的最後負担，是在消費者身上，或是在屠戶的身上，我們都不應稱它爲一種消費稅。其理甚明，無庸多贅。在這一論點上，我和著者的看法，竟然適相逕庭。

著者所舉的第三點理由，我也認爲不十分充分。因爲屠宰行爲，誠然如著者所說，不是一種營業行爲，但同時，屠宰行爲也並不能認爲是一種消費行爲。既不能稱之爲營業稅，又何嘗可以任便稱之爲消費稅！

類如著者這樣把各種賦稅加以區分，冠以名稱，並不能有助於理論的分析，徒然使條理紊亂，引起若干無謂的辯爭，和不必要的誤解。而且，這種劃分也多少有些牽强，武斷，大可廢棄。

十一、論攤派的缺點

最後，我再提出著者的一個論點，來結束我對於本書的一些重要批評。著者在第五章裏，曾列舉攤派制度的優點和它的缺點。在他所舉的三個缺點中，他認爲攤派制的第一個缺點，是在攤派之前，估計攤額十分困難。不過著依評者的推斷，這一個論據，尙不足成爲反對攤派的理由。

我們評定攤派的優劣，不妨拿田賦作爲比較的標準，因爲田賦是地方上的正當收入，而且目前中國各地的攤派，又大半是攤在田畝上面。如果我們所舉攤派制度裏面的一個缺點，不存在於田賦的征收制度之中，我們應認它爲攤派制獨具的一個缺點；即使這個缺點同時又存在於田賦的征收制度裏面，然而這個缺點。在田賦征收制度中尚不如攤派制度之甚，我們仍然可說它是攤派的缺點。反之，如果這個缺點，在攤派制中和田賦相等，或者尚不如田賦之甚，那樣我們便不能認它是攤派制度中應該特別提出來的一個缺點。我認爲若僅從估計的難易來判斷攤派制度，攤派制度，不僅不是爲病，而且較田賦尚可略勝一籌。我持的理由如下：

過去田賦的征收，弊端重重，人所週知。其由來主要因爲地籍戶籍的失實和不全，胥吏遂得上下其手。近年以來的地籍整理，最初曾提倡清丈，惟其後感於經費過鉅，乃又普遍的實施土地陳報。陳報是一種治標的辦法。所以由陳報所編的地籍册和戶籍册，可靠程度仍然大可置疑。但全部用費已達可驚之數了。據評者過去經驗所得知，地方的鄉鎮長鄰閭長，或保甲長手中，多數存有一部平時作爲攤派依據的花册，記載各戶的丁粮地畝數目。這項册籍，不僅比征收田賦的册籍翔實可靠，而且又比陳報所得的結果翔實可靠。翔實可靠的原因，主要有二：

第一，一般講來，攤派方法，多數是由省派縣，由縣派鄉鎮，再由鄉鎮派到鄰閭保甲，這樣的層層遞攤。也有時由縣或鄉鎮自動攤征。攤派的最低單位，不過是十戶二十戶人家。鄰閭長或保甲長，多數是鄉間年長的人，在一地已住上了幾十年，他和他的四鄰八舍，不是幾代的世誼，便是幾代的姻戚。各戶的人口多少和出生死亡移徙，地畝財產的多寡和買賣分析，每年的收成豐歉和租穀的多寡，彼此都瞭如指掌，在籌議攤款之時，也都不能相瞞。而且攤款不僅可以用地畝或出產量作爲標準，還可以利用其他足以反映負擔能力的因素用以計算。所以估計既不困難，又可收到公平的效果。

第二，攤派和課征正賦有一個重要不同之點，不可不明。攤派是總徵額有定，而各戶額數無定；但正賦則是總征額無定，而各戶賦率有定。所以課徵田賦，如果甲戶偷漏，不僅乙戶可以不受其累，而且乙戶也大可以依樣倣效。但是攤派款項則不然，如果甲戶少納，乙戶丙戶丁戶便須多繳。因爲總攤額是固定的，一戶佔了便宜，其他各戶便須吃虧。各戶既如此休戚相關，於是主持攤款的人既不敢偏倚，各個業戶也可以彼此監督，不容它不公平。所以我覺得攤派款項，不只於估計不比田賦困難，而且負擔又可說比田賦來得公平。我作如此之說，絕沒有絲毫要姑息攤派制度的意思，只是覺得攤派之應該廢除，須根據其他的理由。感覺著者所討論的幾個攤派制度的缺點，並沒有真正搔到癢處。

九年以前，評者曾發表過一個主張，主張一個地方在辦理土地陳報之前，應儘先設法搜羅到地方上攤派款項用的册子。如果這些册子能以搜到，則那個地方的陳報便大可不辦。因爲在這些册子上面的記載，可以比土地陳報的結果，正確性高超幾倍。這一步若能作到，國家不知道已節省了若干萬萬元的國幣。可惜當時留心這個問題的人太少，實際明瞭地方財政情形的人尤其少。這個建議，一直沒有得著機會試行一下。

十二、結語

評者於自從社會科學研究所開始地方財政研究之時起，即已參加該所的這項研究工作。至三十年春，被派出國，於是正在撰述中途的一部「中國之地方財政」，不得不暫爲擱置。曾央本書著者彭雨新先生爲之續成。是以這本「縣地方財政」，不啻是這番繁重艱鉅工作一部份的完成。評者這裏固然一方面須要感謝著者的偏勞，但在另一方面，又不禁對這書略懷失望。自然，我的所以失望，也或許因爲我們在地方財政的圈子裏兜轉了這些年，裏面情形比較清楚，因此對於著者期望過奢，所責過嚴，自在意中。至於總括來講，我覺得這本「縣地方財政」，縱有許多錯誤和缺點，仍然不失爲一本對於學術界有重要供獻的著作。它總算是全般說明地方財政的第一番嘗試，只可惜，著者自己的基本訓練稍嫌不夠，所以這本書雖是作爲一部重要的參考書籍和初步明瞭地方財政概況的有用課本，但若純用研究的標準來衡度，則不禁感覺到水準不太夠高。書中有許多地方需要補充增訂，而在學理上的探討和統計上的計算說明，更要大刀闊斧的改訂一下。惟茲以後，這本「縣地方財政」，方可成爲一部標準的用書。

三十四年九月十九日於紐約